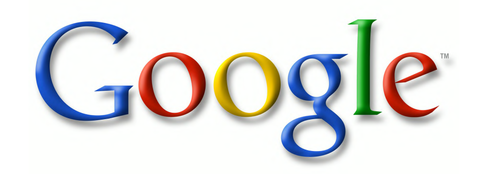


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

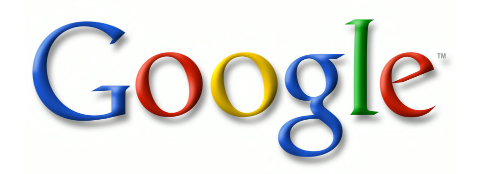
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

B
2599
R4 H6
1903

$B 44 853

YC 31165



Die

Leibniz'sche Religionsphilosophie

in ihrer

geschichtlichen Stellung.

Von

Dr. phil. **Heinrich Hoffmann.**



Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1903.

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

ton, Calif.

B2599
R4H6
1903

Vorwort.

Diese Erstlingsschrift kann ich nicht ausgehen lassen, ohne freudig dem Danke Ausdruck zu geben, den ich Herrn Prof. D. Troeltsch in Heidelberg schulde. War auch mein eignes Interesse schon längere Zeit darauf gerichtet, die folgenschwere Wandlung der religiösen Anschauungen, die mit dem 17. Jahrhundert einsetzt, in ihrem geschichtlichen Werden verstehen zu lernen, so verdanke ich doch ihm den entscheidenden Impuls, mich mit Leibniz zu beschäftigen, und die wichtigsten Gesichtspunkte für die Behandlung meines Themas.

Die Werke der citierten Autoren sind in der Literaturangabe am Ende des Buches verzeichnet.

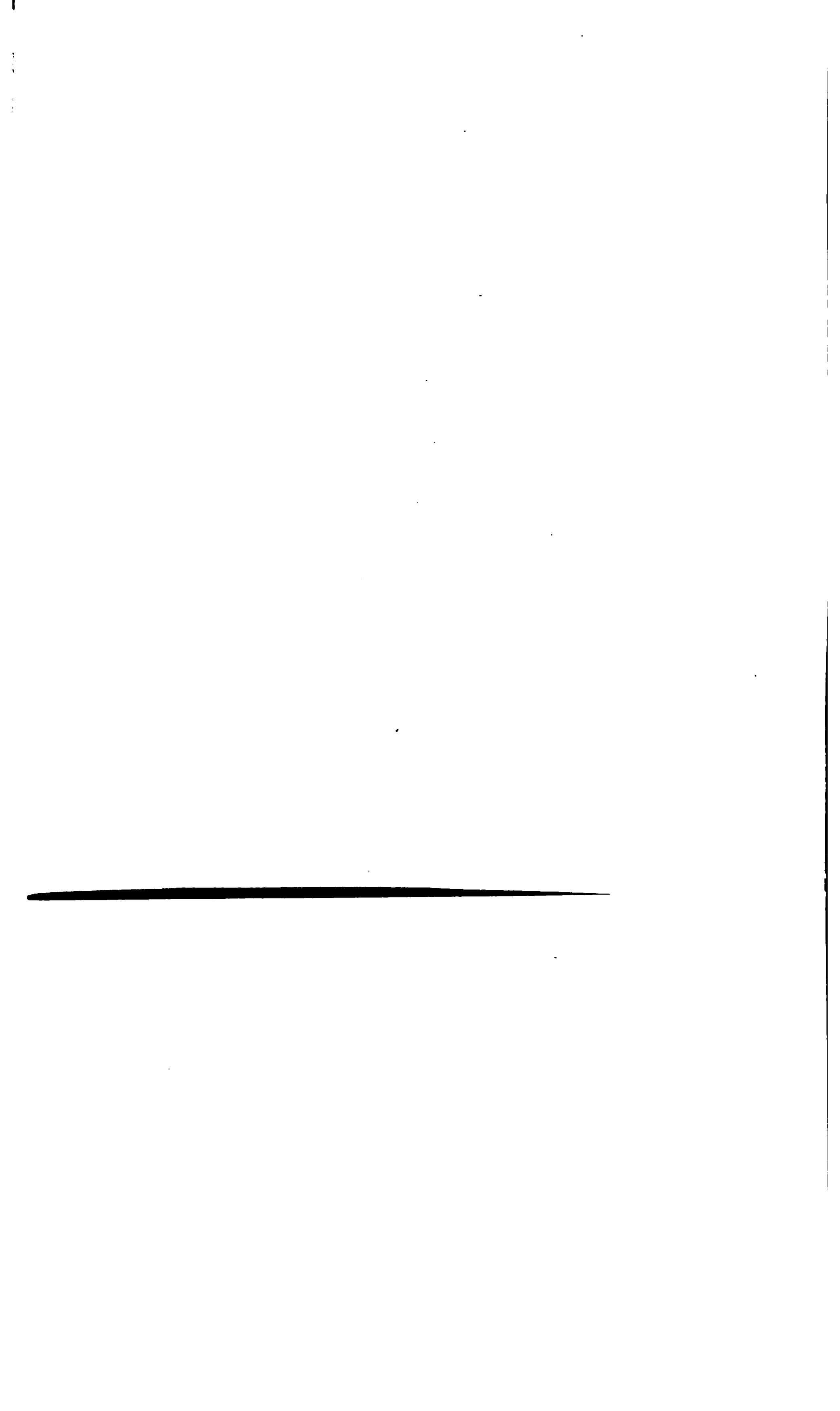
Leipzig, im Juni 1903.

Heinrich Hoffmann.

976

Berichtigungen.

Seite 1 Zeile 14 lies Renaissance statt Renaisance.
„ 36 Anmerkung 1 lies S. 34 statt S. 36.
„ 38 Zeile 5 lies Antinomie statt Autinomie.
„ 41 „ 3 „ conduite „ couduite.
„ 43 Anmerkung Zeile 12 lies Guhrauer statt Guhraner
„ 48 Zeile 10 lies Zauberband statt Zauberland.
„ 68 „ 1 lies [1] statt [2].
„ 75 „ 6 v. u. lies rien statt riens.
„ 93 „ 17 tilge „nicht“.



Stockton, Calif.

Leibnizens Werke sind benutzt und citiert nach der Ausgabe von C. J. Gerhardt, Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. 7 Bände. Berlin 1875—90. (G.)

Für bei Gerhardt nicht gedruckte Werke wurden ausserdem folgende Ausgaben herangezogen und werden folgendermassen citiert:

Dutens = Leibnitii opera omnia nunc primum collecta etc. studio Ludovico Dutens. 6 tom. Genevae 1768.

Rommel = Leibniz und Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels. Ein ungedruckter Briefwechsel über religiöse und politische Gegenstände. Hg. von Chr. v. Rommel. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1847.

Mollat = Mollat, Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften. Neue Bearbeitung. Leipzig 1893.

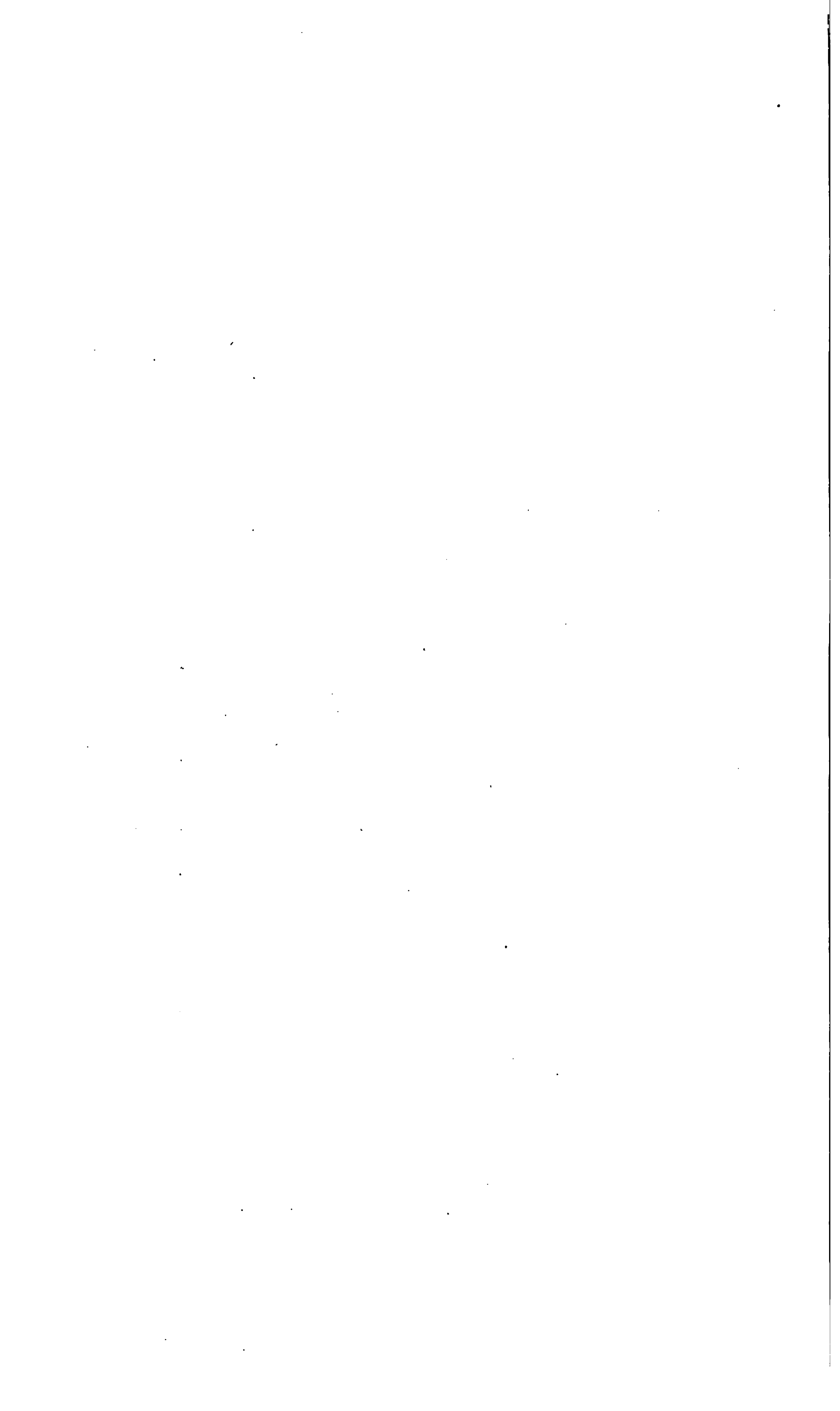
B. W. Wolff = Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolf. Hg. von C. J. Gerhardt. Halle 1860.

Klopp = Leibniz' Werke; erste Reihe: hist.-polit. und staatswissenschaftliche Schriften. Hg. von Onno Klopp. Bd. 1—9. Hannover 1864 ff.

Bodemann, Handschriften = Die Leibniz-Handschriften der Kgl. öff. Bibliothek zu Hannover. Beschrieben von Dr. E. Bodemann. Hannover und Leipzig 1895.

Bodemann, Briefwechsel = Der Briefwechsel des G. W. Leibniz in der Königl. öff. Bibliothek zu Hannover. Beschrieben von Dr. E. Bodemann. Hannover 1889.

Stein, Inedita = Stein, Inedita Leibnitiana. Beilagen zu Stein, Leibniz und Spinoza. Berlin 1890.



Stockton, Calif.

Inhalt.

Stockton, Calif.

Die Philosophie der beginnenden Aufklärung bedeutet einen noch viel stärkeren Bruch mit den bis dahin herrschenden Anschauungen als man sich dessen bewusst wird, wenn man die Geschichten der Philosophie liest. Denn diese haben es mit den vorwärtstreibenden Denkern und Ideen zu thun. Denken wir an diese, so scheint schon die Renaissance den Bruch mit der kirchlich-mittelalterlichen Weltanschauung zu vollziehen. Aber sie ist doch nur ein kühner Sturmlauf dagegen; eine ernstliche Auseinandersetzung mit der Vergangenheit gelingt nicht. Auch in den Köpfen ihrer hervorragenden Vertreter mischt sich in eigentümlicher Weise Neues und Altes. Zudem ist sie eine aristokratische Bewegung. Im öffentlichen Leben der Völker siegt nicht die Renaisance, sondern die zur Orthodoxie erstarrte Reformation und die Gegenreformation. Auf katholischem wie protestantischem Boden gewinnt von neuem eine kirchliche Scholastik unbeschränkte Herrschaft. Mit ihr — einer ungebrochenen Macht — stösst die beginnende Aufklärung zusammen.

Das gilt vor allem für Deutschland. Hier ist es das Melanchthonische System der Wissenschaften, das für fast zwei Jahrhunderte die Universitäten und damit das geistige Leben der Nation beherrscht. Es zerfiel in eine niedere philosophische und in eine höhere theologische Sphäre und kannte auch innerhalb der ersteren kein freies Forschen, sondern nur feststehende von Generation zu Generation weiterzuüberliefernde Wahrheiten[1].

[1] Vgl. Dilthey, Das natürliche System der Geisteswissenschaften

Leibniz ist der erste Deutsche, der entschieden mit dieser Scholastik bricht und sich der neuen Philosophie in die Arme wirft[1], die auf dem Grunde naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und Methoden in England und Frankreich entstanden war, in Bacon, Hobbes, Gassendi ihre Vertreter gefunden und durch Descartes es zum ersten Male zu einer sich der herrschenden Schulphilosophie entgegenstellenden Schule gebracht hatte.

Leibniz hat es aufs lebhafteste empfunden, dass diese moderne Philosophie eine gewaltige Umwälzung des Denkens bedeutete[2]. Insbesondere aber fühlte er, welche Erschütterung des religiösen Glaubens sie herbeiführen musste. Leibniz ist nun, so entschieden er die neue Philosophie annimmt und an ihrer Weiterbildung arbeitet, gewillt, an Religion und Christentum festzuhalten. Daher wird die Versöhnung von Philosophie und Religion, von Wissen und Glauben zu einem treibenden Gedanken seiner Lebensarbeit. All sein Denken über Religion ist durch den Blick auf die erschütterte Lage derselben bedingt. Seine Religionsphilosophie ist — wie das im ersten Teile der Arbeit nachzuweisen sein wird — in bewusster Weise, ja ausgesprochenermassen der Versuch, die Religion in der Krisis, in der sie sich befand, zu behaupten und zu begründen, sie mit dem neuen wissenschaftlichen Weltbilde zu versöhnen.

Die vorliegende Arbeit stellt sich die Aufgabe, die Grundzüge der Leibniz'schen Religionsphilosophie aus dieser Zeitlage heraus und aus der Stellung, die Leibniz ihr gegenüber einnahm, zu be-

---

im 17. Jahrhundert. Archiv f. Gesch. d. Phil. V, VI. PAULSEN, Geschichte des gelehrten Unterrichtes. TROELTSCH, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon. Göttingen 1891.

[1] Deshalb hatte für ihn die Stellung eines deutschen Professors, die man ihm in Altdorf anbot, nichts Verlockendes.

[2] Zu beachten ist der Ausdruck philosophia reformata (G. I 16) und die Gegenüberstellung von „Reformatores" und „Scholastici" (G. I 17).

Stockton, Calif.

greifen; ihr leitendes Interesse ist mithin historischer Art.

Das historische Interesse haftet an Leibnizens Religionsphilosophie auch infolge der langandauernden Nachwirkungen derselben. Leibnizens religiöse Anschauungen haben insbesondere durch die Theodicee und mittelbar durch die Wolff'sche Philosophie, einen entscheidenden Einfluss auf die ganze deutsche Aufklärung ausgeübt. Mehr als die Tiefen seines metaphysischen Systems haben die Grundzüge seiner praktischen Weltanschauung, haben der Optimismus, die Teleologie, die Versöhnung von Religion und Wissenschaft auf das Deutschland des 18. Jahrhunderts eingewirkt und ihm seinen von dem Radikalismus der französischen Zeitgenossen abweichenden Charakter aufgedrückt.

Ein weiterer Gesichtspunkt für unser Thema ergiebt sich aus der Thatsache, dass Leibnizens religiöse Stellung von frühe an Anlass zu Zweifeln gegeben hat. Ganz besonders, aber nicht ausschliesslich, gilt das für seine Stellung zur positiven Offenbarung. Bekannt ist, wie schon der Tübinger Kanzler Pfaff es bestritten hat, dass Leibnizens Anerkennung theologischer Lehren ehrlich gemeint sei [1].

In Lessings Werken findet sich folgende Notiz über Leibnizens Theologie: „La philosophie de Leibnitz est fort peu connue; mais sa Théologie l'est encore moins. Je ne parle pas de cette Théologie, qui fait partie de la Philosophie; mais de cette autre d'origine celeste, en un mot, de la chretienne. La manière comment celle-ci a existé dans la tête de notre Philosophe, comment elle s'est arrangée avec les principes de pure raison, quelle influence elle a eu, partant sur sa vie que sur ses raisonnements, et sur sa façon de les proposer: c'est là ce que j'appelle sa Théologie, dont je dis qu'elle est très inconnue, tout digne qu'elle est d'être bien eclairci" [2]. Lessing hat sich be-

[1] Vgl. E. Pfleiderer, a. a. O. S. 568 ff.

[2] Lessings sämtliche Schriften, ed. Lachmann-Maltzahn. Leipzig 1857. Bd. XI. 1. Abteilung. S. 71.

kanntlich selbst um die Aufhellung dieser Frage bemüht[1]. Man kann nicht sagen, dass sie heute völlig gelöst sei. Während z. B. Pichler in seiner „Theologie des Leibnitz" dessen Aeusserungen über die einzelnen Dogmen mit grösster Sorgfalt zusammenstellte, offenbar in der Meinung, dass Leibniz an ihnen ein ernstes Interesse gehabt habe, ist die Mehrzahl der Forscher ganz anderer Meinung. Leibnizens Stellung zum Dogma erscheint auf den ersten Blick so frappierend orthodox und so ganz anders, als man es nach seinen philosophischen Grundüberzeugungen erwarten sollte, dass man vielfach dieses Rätsels Lösung darin zu sehen glaubt, Leibniz sei es mit derlei Aussprüchen nicht Ernst gewesen. Diese hiermit kurz bezeichnete Sachlage wird dauernd im Auge zu behalten sein.

Schon aus diesem Grunde geht es nicht an, wie es vielfach geschieht, als Quelle vorwiegend oder ausschliesslich die populär gehaltene Theodicee in Betracht zu ziehen. Aber auch aus einem anderen nicht: Fast alle Werke und zahlreiche Briefe Leibnizens geben uns Aufschluss über seine religiösen Anschauungen oder lassen den Einfluss religiöser Motive auf sein philosophisches Denken erkennen. Wichtiger als das fertige System sind für unsern Zweck die Schriften, die uns Einblicke in die Motive der Systembildung gewähren, wie die Auseinandersetzungen mit Spinoza und dem Cartesianismus, der Discours de metaphysique, der Briefwechsel mit Arnauld u. a. Für die Art der Lebensanschauung und religiösen Stimmung Leibnizens sind auch viele Fragmente zur Scientia generalis wichtige und trotzdem recht wenig ausgeschöpfte Quellen.

I.

Es ist bekannt, in wie ausgedehntem Masse sich Leibnizens so überaus vielseitige Thätigkeit auch auf das theologische Gebiet erstreckt hat. Teils haben ihn äussere

---

[1] „Leibnitz von den ewigen Strafen" und „Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreyeinigkeit". In obiger Ausgabe Bd. IX.

Stockton, Calif.

Gründe, wie die Reunions- und Unionsverhandlungen, dazu veranlasst. Doch sie nicht allein; er hatte vielmehr an religiösen Problemen ein inneres Interesse. Dieses datiert aus seinen Knabenjahren und scheint sich früh um das Theodiceeproblem kristallisiert zu haben. Er schreibt darüber an Jablonski: „Ich habe von meiner zarten Jugend an, als ich kaum solcher Dinge fähig, über diese Materie meditiret, da mir, ehe ich noch ein Academicus worden, eines Theils Lutheri Buch de servo arbitrio, andern Theils Jacobi Andreae Colloquium Mompelgardense und des Aegidii Hunni scripta zu Handen kommen. Worauf ich ferner nicht nur viele Streitschriften der unsrigen und Reformirten darüber zu lesen begierig gewesen, sondern nach der Hand auch theils der Jesuiter und Arminianer, theils der Thomisten und Jansenisten Bücher zu Rath gezogen, hernach auf meinen Reisen mit viel vornehmen Theologis und andern, sonderlich dem berühmten Arnaud, darüber conferiret" (G. VI 3) [1].

Seine Schriften zeigen, dass er in der That mit der theologischen Litteratur der verschiedensten Religionsparteien sehr vertraut gewesen ist. Aber er hat schon früh auch die Werke der Religionsgegner und Kritiker eifrig gelesen.

Er steht von vornherein unter dem Eindrucke, dass sich die Religion in einem Stadium der Krisis befinde. Das Zeitalter sei eben so reich an Kenntnis wie an Gottlosigkeit, schreibt er 1668 in der Confessio naturae contra atheistas (G. IV 105), vom hereinbrechenden Schiffbruche des Atheismus, aus dem man sich retten müsse, 1669 an Jacob Thomasius (G. I 26) [2]. Es ist uns durch einen Einblick in die Briefe Leibnizens möglich, diejenigen Schriften anzugeben, die ihm jenen Eindruck erweckt haben.

---

[1] Vgl. auch Brief an Basnage G. III 143 und Théodicée, Preface G. VI 43.

[2] Auch sonst redet er öfters vom „Atheismus" der Zeit. Vgl. G. I 53, I 65, VII 71, VII 324.

Vor allem muss das Colloquium heptaplomeres des Bodin, von dem eine Handschrift in seine Hand kam, ihn sehr beschäftigt haben. Er hat es eingehend gelesen, hält des wegen seiner Ketzerei hingerichteten Vanini berüchtigtes Buch ihm gegenüber für ein Kinderspiel und schreibt an Thomasius: „Deo ex animo gratias ago, quod iis me praesidiis philosophiae instrûxerit, quibus eius tela nullo negotio repuli" (G. I 26). In demselben Jahre 1669 berichtet er an Spizelius über dieses Buch und ist nicht einverstanden damit, dass in dem Dialoge der „defensor religionis cuiusdam naturalis" so gut wegkomme (Dutens V 343). Noch im späten Alter[1] schreibt er an Kortholt, dass die meisten antireligiösen Bücher unbedeutend seien, aber das Werk des Bodin müsse er ausnehmen (Dutens V 337). Wenn sein Exzerpt des Werkes die Bemerkung enthält: „Haec omnia sunt optime refutata a Hugone Grotio, Calixto et Henichio" [2]), so bezeugt auch das, wie ernstlich ihn die Gedanken des Buches beschäftigt haben.

Den in seiner kühnen Kritik an der positiven Religion einzig dastehenden theologisch-politischen Traktat Spinozas lernt er schon im Jahre seines Erscheinens kennen, nennt ihn „libellus intolerabiliter licentiosus" und führt nicht nur seine politischen, sondern auch seine religiösen Gedanken auf Einflüsse des Hobbes und seines Leviathan zurück (G. I 34).

In dem ersten Briefe an Arnauld, in dem er von Mainz aus mit ihm anzuknüpfen sucht und über seine bisherigen Studien berichtet, erzählt er auch von seinen Bemühungen um die Religion (G. I 76). Er sei weit entfernt von jeder Leichtgläubigkeit gewesen, sondern habe es für Pflicht gehalten, Gegner wie Verteidiger des Christentums aufs eifrigste zu lesen. Man sieht, wie fern er von Anbeginn jedem Autoritätsglauben gestanden hat. Wir erfahren aus jenem Briefe die Namen einer grossen Zahl freigeistiger oder doch

---

[1] 1716.

[2] Bodemann, Handschriften S. 12.

Stockton, Calif.

freier gerichteter Männer, mit deren Einwürfen er sich befasst hat. Es sind Celsus, Vanini, Ochino, Servet, Puccius, Bodin[1], Proclus, Simplicius, Pomponatius, Averroës, Lullius, Valla, Pico, Savonarola, Wessel, Trithemius, Vives, Steuchus, Patricius, Mostellus, Naclantus, de Dominis, Paulus Servita, Campanella, Jansen, Honoratus Fabri, Valerianus M., Thomas Bonartes[2], Thomas Anglus[3], Bibliander, Giordano Bruno, Acontius, Taurellus[4], Arminius, Herbert von Cherbury, Episcopius, Grotius, G. Calixt, Jorelli, Joh. Val. Andreae, Hobbes, Clauberg, endlich die Verfasser von „Philosophia scripturae interpres“ und von „De libertate philosophandi“, d. h. Lucas Meyer und Spinoza, und die Socinianer. Eine stattliche Schar! Sehr zuversichtlich berichtet Leibniz, dass ihn die Einwürfe aller dieser Männer nur sicherer und fester gemacht hätten.

Die Empfindung für die kritische Lage der Religion ist bei Leibniz sein ganzes Leben hindurch lebendig geblieben[5]. Man denke vor allem an die berühmte Stelle in den Nouveaux Essais von der allgemeinen Revolution, die infolge der Abnahme des Gemeinsinns und des religiösen

[1] Dieser wird auch hier ganz besonders hervorgehoben.

[2] Dessen Buch ‚Concordia scientiae cum fide‘ scheint Leibniz besonders interessiert zu haben. Nachdem er sich bei Burnett vergebens nach dem Namen, der hinter dem Pseudonym Bonartes stecke, erkundigt hat (G. III 316), dringt er geradezu in Desbosses, ihm Näheres über den Verfasser, einen englischen Jesuiten, den sein Buch mit der Inquisition in Konflikt brachte, mitzuteilen und erhält endlich die gewünschte Auskunft (G. II 341, 345, 350, 351, 353, 363). Vgl. auch Théodicée 86 G. VI 100.

[3] Nach G. II 363 sind Thomas Bonartes und Thomas Anglus dieselbe Person.

[4] Gerhardt druckt Taurettus; gemeint ist aber zweifellos Nicolaus Taurellus aus Altdorf.

[5] Von Spanheims Herausgabe der Werke des Kaisers Julian schreibt er an Burnett: „Cet ouvrage viendra bien à propos dans un temps, où on a sujet d'écrire sur la verité de la Religion Chrestienne pour fermer la bouche aux adversaires“ (G. III 189). An Seckendorff schreibt er: „Nosti enim quam hodie regnum suum ubique extendat impietas“ (Stein, Inedita 312).

Glaubens Europa bedrohe (G. V 444).

Was ihn die religiöse Lage als eine kritische empfinden liess, waren aber nicht nur die auf einzelne Dogmen hinzielenden Angriffe, sondern das war die neue Philosophie, die sich ihm vor allem in den Namen Hobbes und Cartesius verkörperte und deren Grundprinzip er mit Recht in der mechanischen Erklärung der Dinge sah[1]. Leibniz hat es frühe erkannt, welche für alle Religion gefährlichen Konsequenzen in dieser von ihm als richtig anerkannten mechanischen Naturerklärung lagen, und hat sich ihrer zu erwehren gesucht.

Das erste Zeugnis dafür ist die sogenannte ‚Confessio naturae contra atheistas'[2] von 1668, deren Einleitung uns einen Einblick in seine Motive zur Abfassung dieser Arbeit thun lässt. Was man früher auf den Schöpfer oder gegewisse unkörperliche Formen zurückgeführt hat, das führt man jetzt auf die Figur und Bewegung der Körper zurück. Es erwies sich als möglich, die Naturphänomene ohne Annahme eines Gottes rein mechanisch zu erklären. Damit hören Gottes- und Unsterblichkeitsglauben auf, wissenschaftlich erweisbar zu sein. Darunter leidet die Religion, indem entweder alle Begründung auf die Offenbarung zurückgeschoben wird oder Skepsis und Atheismus offen zu Tage treten (G. IV 105)[3].

[1] Regulam illam omnibus istis philosophiae Restauratoribus communem teneo, nihil explicandum in corporibus nisi per magnitudinem, figuram et motum (Brief an Thomasius von 1669. G. I 16).

[2] Der pomphafte Titel stammt nicht von Leibniz selbst, vgl. G. I 27.

[3] Cum enim excultis egregie mathematicis artibus, et rerum interioribus per Chemiam et Anatomiam tentatis appareret, plerorumque rationes ex Corporum figura motuque velut mechanice reddi posse, quod Veteres vel ad solum Creatorem vel ad nescio quas incorporales formas retulerant; tum vero ingeniosi quidam primum tentare coeperunt, possentne Phaenomena naturalia, seu ea quae in corporibus apparent, salvari et explicari, Deo non supposito, nec ad ratiocinandum assumto: mox ubi paulum res successit (antequam scilicet ad fundamenta et principia venissent) velut gratulantes se-

Stockton, Calif.

Auch in einem Specimen zur Scientia generalis (G. VII 134 f.) schildert Leibniz anschaulich die Gefahren für die Religion, die in der neuen naturwissenschaftlich bestimmten Philosophie lagen. Die einseitig betriebene Naturwissenschaft und Mathematik führe sehr leicht zu verkehrten Religionsanschauungen[1]. Früher glaubte man, Gott handle wie ein Künstler in seiner Werkstatt, der einmal dies einmal das hinzufügt oder verbessert. Aussergewöhnliche Ereignisse wie Meteore und Kometen pflegte man auf direkte Eingriffe Gottes zurückzuführen. Wir erkennen in dieser Schilderung das Weltbild der bis dahin herrschenden Aristotelisch-Melanchthonischen Physik, jenes Bild einer „bezauberten Welt", in die das Uebernatürliche je und je hereingriff. Man habe zuviel geglaubt, jetzt aber glaube man zu wenig. Die neue Einsicht, dass die Naturerscheinungen aus natürlichen Gründen erklärt werden könnten, bewirke eine wunderbare Umwälzung in den Geistern. „Convicti enim tot exemplis res naturales explicari posse mechanice, facileque judicantes ea quae maxime mira videntur . . . ., ex iisdem plane principiis contingere, licet ob magnam partium multitudinem a nobis non aeque intellegi adhuc possint, incipiunt de omni providentia dubitare" (S. 135). Es wird alles „per machinam caeco quodam naturae impetu" erklärt (S. 134), die Zweckursachen geleugnet und die göttliche Vorsehung bei Seite geschoben. Kausal-

curitati suae permature prodiderunt, se neque Deum, neque immortalitatem Animae naturali ratione reperire, sed fidem ejus rei vel praeceptis civilibus vel historiarum relationi deberi; ita censuit subtilissimus Hobbes, inventis suis meritus hoc loco sileri, nisi auctoritati ejus in deterius valiturae nominatim obviam eundem esset. Atque utinam non alii, longius progressi, jamque de Scripturae sacrae auctoritate, de veritate historiarum, de historiarum relatione dubitantes Atheismum Mundo non obscure invexissent.

[1] Quisquis studiis naturalibus aut mathematicis unice deditus historias et antiquitatem et res metaphysicas plane ignorat, magno in periculo versatur, ne pravas de religione sententias hauriat (G. VII 134).

erklärung und Gottesbegriff scheinen sich auszuschliessen.

Wir sehen: Leibniz empfindet, dass nicht nur einzelne Dogmen, sondern dass die Religion als Ganzes sich im Zustande der Krisis befindet.

So fand er die Lage vor. Wie stellte er sich zu ihr? Da ist zunächst zu sagen: Nie hat er die Meinung, dass etwa durch die neue Philosophie die Religion überwunden sei, auch nur gestreift. Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, dass sich in keiner Schrift, in keinem seiner vielen Briefe jemals ein Angriff auf die Religion oder die Billigung eines solchen findet. Vielmehr hat er solche stets beklagt, und die Rolle des Verteidigers übernommen. So erwuchs ihm die Aufgabe, die Religion gegenüber der veränderten wissenschaftlichen Lage zu begründen. Auf das eben geschilderte Kapitel der Scientia generalis folgt ein weiteres, das mit den Worten beginnt: „Hunc ergo tam difficilem nodum solvere et pietati pariter ac rationi rectae satisfacere, inter maxima humanae vitae desiderata habendum est“ (G. VII 135), und etwas weiter unten heisst es: „Hoc ergo maximum desideratum concordiae scientiae cum fide mihi divino munere videor assecutus, et hanc profecto non minimam inter gravissimas scribendi causas habeo, quod succurrendum videtur tot ingeniis praeclaris in ipso veritatis confinio de salute periclitantibus“ (G. VII 136).

Ungangbar war für Leibniz der Weg des Bacon und Descartes. Diese hatten sich damit begnügt, neben der wissenschaftlichen Welterklärung in unorganischem Zusammenhange ein Gebiet des Offenbarungsglaubens stehen zu lassen. Es giebt keinen entschiedeneren Bekämpfer dieser Lehre von den zwei Wahrheiten als Leibniz. Diese ist selten von anderen vertreten worden als einerseits von gewaltigen religiösen Naturen, die ein Credo, quia absurdum nicht scheuten, wie Leibnizens älterer Zeitgenosse Pascal. Wie fern Leibniz diesen steht, zeigt die verständnislose Bemerkung über Tertullians bekanntes Wort, es sei ein

Stockton, Calif.

witziger Einfall (Théodicée G. VI 78)[1]. Oder sie wird von Philosophen vertreten, die damit Schwierigkeiten aus dem Wege gehen wollen und die mit der Anerkennung der theologischen Wahrheiten nichts anerkennen als eine in ihren Augen niedere Wahrheit, die sie als Philosophen nichts angeht. Leibnizens religiöses Interesse ist viel zu gross und seine Ueberzeugung, dass nichts sich rationalen Methoden entziehen dürfe, zu lebendig, als dass er für diese Auskunft etwas anderes als scharfe Ablehnung hätte haben können. Sehr entschieden tadelt er in ‚De vera methodo philosophiae et theologiae' den Descartes: „Fidei mysteria artificiose declinavit, philosophari scilicet sibi, non theologari propositum esse, quasi philosophia admittenda sit inconciliabilis religioni aut quasi religio vera esse possit, quae demonstratis alibi veritatibus pugnet" (G. VII 326). Er erkennt, dass sich bei Descartes dahinter völlige religiöse Indifferenz verberge, und scheut sich nicht, ihm zuweilen direkt den Vorwurf der Heuchelei zu machen[2]. Ganz besonders deutlich spricht Leibniz diesen Standpunkt in den ‚Animadversiones ad J. G. Wachteri librum de recondita Hebraeorum philosophia' aus. „Theologiam nec a philoso-

---

[1] Interessant ist ein Urteil Leibnizens über Pascals Methode, die Wahrheit der Religion zu beweisen, in einem Briefe an Seckendorff: „Unum dicam Pascalium m o r a l i b u s solum argumentis (qualia sane egregia extant in libello cogitationum posthumo) studuisse; metaphysicis vero quibus Plato et D. Thomas aliique philosophi et theologi ad divinam existentiam animarumque immortalitatem comprobandam usi sunt, non multum tribuisse: i n q u o i p s i n o n a s s e n t i o r. Puto enim, Deum non tantum in historia sacra et civili aut etiam naturali nobis loqui, sed et intus in mente nostra per abstractas illas a materia aeternasque veritates. Et licet fatear, argumenta illa nondum ad plenae demonstrationis vim perducta esse, tantam tamen jam tum mihi habere videntur, quantam ipsa moralia, et credo paulatim ab hominibus perfici, ut forte aliquando rigorosa demonstratio absolvi posset" (Stein, Inedita S. 313 f.).

[2] So G. IV 299 und Théod. 186 G. VI 227, wo er von ihm sagt: „C'étoit apparemment un de ses tours, une de ses ruses philosophiques; il se preparoit quelque echappatoire".

phia opem petere nec detrimentum pati autor putat", sagt er von Wachter und setzt hinzu: „Male. Philosophia et Theologia sunt duae veritates inter se consentientes nec verum vero pugnare potest et ideo si Theologia vera philosophiae pugnaret, falsa foret!" (Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz, ed. A. Foucher de Careil. Paris 1854 S. 72). Allbekannt ist der die ganze Theodicee durchziehende Gegensatz gegen Bayle, den charakteristischsten Vertreter der Lehre von der doppelten Wahrheit unter Leibnizens Zeitgenossen. Heuchelei oder minderwertige Religionsvorstellungen sind nach Leibniz die unausbleiblichen Folgen dieser Lehre: „De vouloir renoncer à la raison en matiere de Religion est auprès de moy une marque presque certaine ou d'un entestement approchant de l'enthousiasme, ou, qui pis est, d'une hypocrisie. On ne croit rien ni en Religion, ni ailleurs que par des raisons" (Rommel II 54)[1].

Theologie und Philosophie müssen übereinstimmen. Aber massgebend ist nicht die Theologie, der sich bisher in der offiziellen Wissenschaft der Schulen die Philosophie als Magd zu beugen hatte, sondern die Philosophie ist die oberste Richterin. Gegenüber dem klar Demonstrierten hat der Glaube kein Recht. Das bedeutet den prinzipiellen Bruch mit dem Autoritätsglauben und die Autonomie der Vernunft. Wie völlig Leibniz von diesem Prinzip beherrscht wird, zeigt sich gerade darin, dass er es nicht erst begründet: es ist ihm selbstverständlich.

Damit werden die religiösen Probleme zu Objekten

[1] Vgl. auch G. VII 136: Velle imperare hominibus ut rationem sibi lucentem praetextu fidei exstingunt (sic!) vel ut sibi ad clarius videndum oculos eruant, certa via est efficiendi ut ingeniosissimi quique mox vel impii professi vel saltem hypocritae fiant, quales crediderim Averroistas olim fuisse qui duplicem veritatem tuebantur nec ab illa suspicione hodie abesse, qui etiam vere demonstrata fidei submittenda in speciem asserunt eo praetextu quod Deus etiam contradictoria efficere possit, cum potius illud pro certo habendum sit nihil demonstrari vere posse, quod fidei sit adversum.

kton, Calif.

philosophischer Arbeit[1]. Aber ebenso fest wie von der unbedingten Geltung des rationalen Prinzips ist Leibniz von der Wahrheit der Religion überzeugt. Es ist daher sein unerschütterlicher Glaube, dass die Philosophie zu Resultaten kommen müsse, die der Religion günstig sind. „Nihil demonstrari vere posse, quod fidei sit adversum“ (G. VII 136). Alle philosophische Gegnerschaft gegen die Religion entspringt einer noch nicht in die Tiefe der Probleme eingedrungenen Philosophie und ist durch eine bessere Philosophie zu besiegen. Was für Bayle ein Triumph des Glaubens über die Vernunft ist, ist für Leibniz „ein Triumph der beweisenden Vernunft über scheinbare und trügerische Gründe, die man mit Unrecht den Beweisen entgegenstellt“ (Théod. 43. G. VI 74). Das von ihm oft zitierte Bacon'sche Wort, dass die oberflächlich gekostete Philosophie von Gott hinweg, die tiefer geschöpfte zu ihm zurückführe[2], mit dem es Bacon kaum so ernst gewesen ist, drückt bei ihm wirklich eine ihn beherrschende Grundanschauung aus. Die irreligiöse Philosophie ist eine falsche, einseitig naturwissenschaftlich bestimmte, vom Geiste echter Metaphysik verlassene Philosophie. Deshalb bemüht sich Leibniz um „die Aufrichtung einer soliden Philosophie, bei der die Frömmigkeit und die Wahrheit gleicherweise ihre Rechnung finden“[3]. In der ‚Vera methodus philosophiae et theologiae‘ spricht er die Hoffnung aus, dass auf die wissenschaftlichen Zeitalter humanistisch-philologischer Kleinarbeit und empirischer Naturwissenschaft ein solches einer „heiligeren Philosophie“ folgen werde. „Idem seculo auguror fore ut pretium sanctioris philosophiae redeuntibus ad se hominibus

[1] Mag sich immerhin die christliche Theologie auf Offenbarung gründen; „mais pour en faire un corps accompli, il y faut joindre la Theologie naturelle, qui est tirée des Axiomes de la Raison éternelle“ (Nouveaux Essais G. V 396).

[2] G. IV 105, G. VII 325.

[3] „L'etablissement d'une philosophie solide, où la pieté et la verité trouvent également leur compte“ (Brief an Verjus. Bodemann Briefwechsel S. 358).

agnoscatur, et mathematica studia tum ad severioris judicii exemplum tum ad cognoscendam harmoniae ac pulchritudinis velut ideam, naturae vero experimenta ad autoris qui imaginem idealis mundi in sensibili expressit admirationem, studia denique omnia ad felicitatem dirigantur" (G. VII 325).

Man sieht: Nicht nur das philosophische Wahrheitsinteresse verlangt eine streng wissenschaftliche Behandlung der Religion; sondern eine solche liegt auch in dem Interesse dieser selbst. Die Religion leidet darunter, dass man bisher die strengen Methoden, mit denen man in der Mathematik so viel erreicht hatte, auf sie nicht angewendet hat. „Saepe solicitabat animum memoria scientiae divinioris, cui parem claritatem atque ordinem (wie in der Mathematik) deesse ingemiscebam" (De vera methodo philosophiae et theologiae. G. VII 323). „De Circulo haberi demonstrationes, de animo conjecturas: esse qui motus Leges severitate mathematica scribant, qui parem ad cogitationis arcana scrutanda diligentiam adhibeat, non esse" (ibidem). Diesem beklagenswerten Zustande schiebt er die Schuld der religiösen Krise zu: „Hunc esse fontem miseriae humanae, quod de quovis potius quam de summa vitae cogitemus" (ibidem). Daraus erwuchs ihm das Ideal einer mathematischen Methode in der Theologie: „Invitatus novitate nonnunquam in ipsa Theologia Mathematicum agebam, condebam definitiones atque inde ducere tentabam Elementa quaedam nihilo claritate inferiora Euclideis, magnitudine vero fructus etiam superiora" (ibidem). Die mathematische Methode ist das wissenschaftliche Ideal der Zeit. Die Methode des Descartes ist durch das Vorbild der Mathematik bedingt[1]. Spinoza schrieb seine Ethik „more geometrico". Leibniz selbst hatte in einer eigentümlichen Schrift den Polen mit mathematischer Evidenz demonstriert, dass sie

---

[1] Vgl. besonders Discours de la méthode, übersetzt von KIRCHMANN, S. 32 f.

Stockton, Calif.

den Pfalzgrafen von Neuburg zum König wählen müssten [1]. Daniel Huët schrieb eine ‚Demonstratio evangelica ad Serenissimum Delphinum‘, als deren Ziel er in der Vorrede angiebt: „Probari potest religionis christianae veritas eo genere demonstrationis, quod non minus certum sit quam demonstrationes ipsae geometricae“ [2]. Später hat bekanntlich Wolff gleiche Ziele verfolgt. Auch Leibniz hegt dieses methodische Ideal des Rationalismus und erwartet viel von seiner Anwendung auf religiöse Wahrheiten [3]. Man denke an seine eigentümlichen Bemühungen um die Combinatoria Characteristica, als deren Frucht er erhofft: „Fore tempus, et mox fore, quo de Deo ac Mente non minus certa quam de Figuris Numerisque habeamus“ (Brief an Oldenburg von 1675. G. VII 10). Wenn die Durchführung dieses Ideals auch noch nicht völlig gelungen ist, so glaubt er doch, dass eine „rigorosa demonstratio“ der religiösen Wahrheit noch erreicht werde. So im Jahre 1683 [4]. Etwas nüchterner scheint er im Alter darüber gedacht zu haben. In einer Recension der Acta eruditorum von 1712 über das englische Buch ‚Demonstratio de deo sive methodus ad cognitionem dei naturalem brevis ac demonstrativa‘ sagt er, dass man seit ungefähr einem halben Jahrhundert die Mathematik in der Philosophie und Religion verwendet habe. Das sei an sich zu loben. Aber bisher habe der Erfolg selten der Absicht entsprochen [5].

Aber wie auch immer sich Leibniz zur mathematischen Methode stellen mag, stets bleibt die Wissenschaft das

---

[1] Dutens IV Teil III S. 522—630. Vgl. E. Pfleiderer a. a. O. S. 37—49.

[2] Petri Danieli Huetii Demonstratio Evangelica ad Serenissimum Delphinum. Quinta editio. Lipsiae 1703. S. 4.

[3] Vgl. Brief an Burnett. G. III 190. Das Wesen dieser Methode sieht er in dem Ausgehen von klaren Definitionen und in dem Fortschreiten vom Sicheren zu dem zu Beweisenden „in forma ratiocinari“ (G. III 190 ff., VII 324).

[4] Vgl. S. 11 Anmerkung 1.

[5] Acta eruditorum. Januar 1712. Seite 28.

beste Hilfsmittel für die Religion. So zeigt sich Leibniz als der grosse Versöhner. Das Interesse für die Religion, das in den Zeiten der Reformation und der Religionskriege die Völker beherrscht hatte, begann dem für die Wissenschaft zu weichen, und diese stellte sich in ihren Resultaten vielfach der Religion entgegen. Leibniz will von keinem Gegensatz zwischen beiden wissen. Gerade auch im Interesse der Religion soll man Wissenschaft treiben. „Rien ne sert plus à la solide devotion que la veritable philosophie, qui fait connoistre et admirer les merveilles de Dieu“ (G. III 218) und „Je considere les sciences comme un puissant instrument pour exalter la gloire de Dieu“ (G. II 536).

In dieser Begründung der Religion durch die Vernunft liegt eine starke Zurückdrängung des Elementes, das bisher in der Religion die Hauptrolle gespielt hatte, der Offenbarung. Doch ist Leibniz darin kein völliger Neuerer, sondern er führt nur eine Entwicklung kräftig weiter, die schon längst begonnen und die ihre letzten Wurzeln innerhalb der Theologie hatte. Wie schon die Scholastik, so hatte auch die protestantische Orthodoxie eine natürliche Gotteserkenntnis angenommen, an welcher die Offenbarung einen Anknüpfungspunkt besass [1]. Infolge des sinkenden Ansehens des kirchlichen Systems hatten schon längst freier gerichtete Theologen, wie besonders die Arminianer [2], den Ton auf diese rationalen Elemente der Religion gelegt. Die schon in Bacons System der Wissenschaften vorkommende Scheidung zwischen einer theologia naturalis und einer theologia revelata fand Leibniz als etwas Gegebenes vor. In dem Briefe an Herzog Johann Friedrich von Hannover, in dem er von seinen Leistungen in den verschiedenen Wissenschaften erzählt, behandelt er sie ebenso

[1] Vgl. die schon erwähnten Aufsätze Diltheys und die ebenfalls schon erwähnte Schrift Troeltschs, Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melanchthon, bes. S. 100 u. 101.

[2] Vgl. den Nachweis für Grotius auf S. 101.

Stockton, Calif.

als getrennte Disziplinen wie das Natur- und das römische Recht (G. I 61). Sein Interesse konzentriert sich auf die natürliche Theologie, und diese verschmilzt ihm eng, zuweilen bis zu völliger Identifikation mit der Metaphysik. So heisst es G. IV 292: „La Metaphysique est la theologie naturelle". G. II 83 ist die Rede von: „la Metaphysique ou la Theologie naturelle, qui traite des substances immaterielles, et particulierement de Dieu et de l'ame". G. VII 80 wird gleichgesetzt: „la premiere philosophie ou connoissance de Dieu et de l'ame"[1]. In den Nouveaux Essais heisst es von der Metaphysik und der Moral, dass deren eine die natürliche Theologie, die andere die natürliche Rechtwissenschaft bilde (G. V 43), während an einer anderen Stelle desselben Werkes (G. V 413) die Auffassung vorliegt, dass die natürliche Theologie die wahre Metaphysik und die vollendetste Sittenlehre in sich enthalte. Die Metaphysik hat es mit den Substanzen, vor allem also mit Gott und den Seelen, zu thun. Gott und die Seele aber sind auch die Objekte der natürlichen Theologie[2]. Diese enge Verknüpfung, ja Gleichsetzung von Metaphysik und natürlicher Theologie ist ein typischer Ausdruck dafür, dass für Leibniz die Behandlung des religiösen Problems eine der Hauptaufgaben der Philosophie ist.

Die Zurückdrängung der Offenbarung ist keine Leugnung derselben. Aber ihr eignet nicht mehr die Fähigkeit, die Religion zu begründen. Deshalb lässt Leibniz, wie er sich in der Confessio naturae charakteristisch ausdrückt, allen positiven Glauben zunächst bei Seite, um die Religion aus rein philosophischen Prämissen zu erweisen: „Sepositis igitur praejudiciis et dilata Scripturae et historiae fide, anatomen corporum mente aggredior, tenta-

[1] „Theologia seu Metaphysica" schon in einem Briefe an Thomasius G. I 22.

[2] Vgl. G. II 83, I, 82, VII 62. Gott und die Seele sind Leibniz die wichtigsten Gegenstände seines Nachdenkens, vgl. G. III 12: „Conclusiones capitales de Deo et Mente".

turus an eorum quae in corporibus sensu apparent, rationem reddere possibile sit, sine suppositione causae incorporalis“ (G. IV 106). Weil die Offenbarung eine so unsichere Stütze geworden ist, hat Leibniz ein lebhaftes Interesse daran, dass die religiösen Grundwahrheiten als natürliche Religionswahrheiten anerkannt werden. Er ist z. B. mit Locke (G. III 155, III 291), mit den Socinianern (G. VII 532), mit Pufendorf und Thomasius (G. VII 511) ganz und gar nicht einverstanden, dass nach ihrer Meinung die Seele nicht von Natur, sondern nur durch ein Wunder der Gnade unsterblich sei. Dahinter versteckt sich ja nur allzu leicht die Lehre von den zwei Wahrheiten mit ihrer Heuchelei (G. V 52)[1]. „Aussi sait-on depuis longtemps que ceux qui ont voulu détruire la religion naturelle et reduire le tout à la revelée, comme si la raison ne nous enseignoit rien là dessus, ont passé pour suspects, et ce n'est pas tousjours sans raison“ (Nouveaux Essais. G. V 61). „Qui immortalitatem animae ex solo fidei lumine et divina gratia (id est miraculosa et extraordinaria operatione) derivant, theologiam naturalem debilitant et plurimum religioni nocent, cuius primaria et perpetua capita, velut providentia dei et immortalitas animae ratione niti debent“ (Dutens II Teil II 157). Für sekundäre Dinge mag also die Offenbarung genügen, als Stütze für die religiösen Hauptwahrheiten nicht. Kann es einen bezeichnenderen Ausdruck für ihr gesunkenes Ansehen geben? Selbst von einer Forderung wie der der Feindesliebe bemüht sich Leibniz nachzuweisen, dass sie schon vom Naturrecht gefordert werde (G. VII 62, Dutens V 329).

Zeigte sich die Zurückdrängung der Offenbarung darin, dass sie die Bedeutung als Stütze der Religion verliert, so auch darin, dass Leibniz, zum mindesten nicht zunächst ihre Dogmen, sondern die rationalen Religionswahrheiten, d. h. die, die sich seiner Meinung nach aus der Vernunft

[1] Vgl. zu diesem von Leibniz oft behandelten Punkt noch G. III 291, III 311, VII 352, Stein, Inedita S. 331.

Stockton, Calif.

ableiten lassen, zu beweisen sucht und erst als ein sehr nebensächliches Geschäft die Begründung der Offenbarung unternimmt. In diesem Sinne entwickelt er in einem Briefe an Spizelius das Programm seiner Apologetik. Wie sei die christliche Religion zu verteidigen? Zuerst sei die Wahrheit der natürlichen Religion d. h. die Existenz Gottes und der Unsterblichkeit zu erweisen, dann erst habe man sich dem Positiven zuzuwenden [1].

Aus diesen Worten ergiebt sich die weitere Disposition unserer Arbeit. Das weitaus Wichtigere wird es sein, Leibnizens „natürliche Religion" kennen zu lernen und erst am Schlusse wird auf seine Anschauung von der Offenbarung einzugehen sein.

Hier in diesem Zusammenhang sei nur noch darauf hingewiesen, wie sehr — neben manchen anderen — apologetische Motive zur Zurückdrängung des Offenbarungselementes beigetragen haben. Aus dem eben Behandelten ergiebt sich, dass Leibnizens natürliche Religion nicht aus einem gewollten Gegensatze zur positiven, sondern aus dem Bedürfnis der Verteidigung der Religion überhaupt erwächst, die sich naturgemäss vorwiegend auf ihre rationalen Elemente erstrecken musste.

II.

Gottes- und Unsterblichkeitsglaube, oder wie es Leibniz auch ausdrückte, richtige Anschauungen von Gott und der Seele bilden den Hauptinhalt der natürlichen Religion. Daran schliessen sich die Anschauungen von Vorsehung und Vergeltung an.

---

[1] Praedemonstrari accurate debet religionis naturalis veritas, nimirum existentia Entis potentissimi, et sapientissimi, id est Dei, animaeque praeterea nostrae immortalitas. His confectis (!), cum rationi congruum sit, Deum aliquam mortalibus veram religionem asseruisse, nec veterum ullam cum Christiana rationalitate comparari possit, compendiosior erit ad victoriam via (Dutens V 345). Ausführlicher entwickelt Leibniz sein apologetisches Programm in einem Briefe an Burnett. G. III 190—194.

Als erste Aufgabe für einen solchen Standpunkt wie den Leibniz'schen ergiebt sich naturgemäss der Beweis für das Dasein Gottes. Wir verstehen, dass er bei Leibniz wieder erhöhte Bedeutung gewinnen muss. Zuerst hat er ihn in der ‚Confessio naturae contra atheistas' geführt (G. IV 105—110), und zwar von Voraussetzungen aus, die er später aufgegeben hat (vgl. Dutens VI Teil II 146)[1]. Er stimmt mit den „Korpuskularphilosophen" darin überein, dass „in reddendis corporalium Phaenomenorum rationibus neque ad Deum, neque aliam quamcumque rem, formamque aut qualitatem incorporalem sine necessitate confugiendum esse, sed omnia quoad eius fieri possit, ex natura corporis, primisque ejus qualitatibus, Magnitudine, Figura et Motu deducenda esse" (G. IV 106). Aber er glaubt nachweisen zu können, dass der Ursprung dieser ersten Qualitäten nicht in der Natur des Körpers, sondern nur in einem unkörperlichen Prinzip gefunden werden könne. Spatium und Inexistentia definieren den Körper. Aus ersterem Begriffe ist magnitudo und figura, aber nicht eine bestimmte Figur und Grösse, aus dem zweiten die mobilitas, aber nicht der motus[2] abzuleiten: „Determinatam figuram et magnitudinem, motum vero omnino illum in corporibus sibi relictis esse non posse" (G. IV 107). Zur Erklärung derselben bedarf es eines unkörperlichen Prinzips, und zwar wegen der Harmonie der Körper eines ein-

[1] Zur Analyse dieses Schriftchens vgl. Werckmeister a. a. O. S. 4—12. Doch kann ich dessen Meinung auf S. 38, es sei in der Confessio zwischen den Zeilen zu lesen, dass es Leibniz mit den von ihm angeführten Gründen für seinen eignen Theismus gar nicht so ernst meine, nicht beistimmen und berufe ich mich dabei auf die in I gegebene Darlegung der Motive Leibnizens.

[2] Diese Meinung findet sich bei Leibniz in jener Zeit oft, z. B. Brief an Thomasius G. I 22: Materia per se motus expers est. Motus omnis principium mens, quod et Aristoteli recte visum. Auch G. I 11 und im Briefe an Hobbes (G. I 85), dessen Satz „omnis motor est corpus" er für unbewiesen erklärt.

Stockton, Calif.

zigen [1], wegen der Wahl bestimmter Figuren und Bewegungen und der Schönheit der Dinge eines intelligenten und weisen [2], wegen ihres Gehorsams gegen dessen Willen eines mächtigen; d. h. das Ens incorporale ist Gott (G. IV 109). Der Grundgedanke ist mithin der, dass die Irreligiosität der Atomisten verkehrt ist, weil ihre eigne Naturphilosophie als Konsequenz den Gottesbegriff fordert. Ausserdem enthält das Schriftchen noch einen recht oberflächlichen aus der Kohärenz der Körper abgeleiteten Gottesbeweis.

In allen Darstellungen der späteren Leibniz'schen Metaphysik nehmen die Gottesbeweise eine hervorragende Stelle ein [3]. Da es sich infolge der häufigen Untersuchungen über dieses Thema nur um eine Reproduktion oft dargestellter Dinge handeln könnte, mag eine ganz kurze Charakteristik derselben genügen.

Leibniz stützt sich mehr auf das kosmologische als auf das ontologische Argument, das Descartes erneuert hatte. In der Form, dass unsere Idee eines unendlichen Wesens nur von einem solchen herstammen könne, verwirft er es, weil wir auch falsche Ideen haben. In der anderen Form, dass die Vollkommenheit die Existenz notwendig einschliesse, sieht er es als einen unvollständigen Beweis an, der durch den Erweis der Möglichkeit eines solchen Wesens zu ergänzen sei. Doch hat er selbst — trotz seiner oftmaligen Behandlung dieser Materie — mehr das Postulat eines solchen aufgestellt als ihn wirklich erbracht und es zuweilen auch ausgesprochen, dass es noch nicht gelungen sei (G. IV 294).

Für schlagend hält er dagegen das kosmologische Argument. Die zufälligen Dinge verlangen nach dem Prinzip

---

[1] u. [2] Hier klingen ganz leise der Gottesbeweis aus der prästabilierten Harmonie, bez. bekannte Theodiceegedanken an.

[3] Vgl. De rerum originatione radicali am Anfang; Principes de la Nature et de la Grace 8; die Monadologie 37; Nouveaux Essais Buch IV, cap. 10. In der Theodicee findet er sich cap. 7.

des zureichenden Grundes [1] als letzte Ursache ein schlechthin notwendiges Wesen. Selbst wenn die Welt ewig wäre, würde ihre Existenz doch zufällig und die Zurückführung auf Gott nicht zu vermeiden sein (G. VII 302).

Endlich hat er das teleologische Argument in der Form des Beweises aus der prästabilierten Harmonie, den er gern als einen neuen von ihm gefundenen erwähnt (G. V 420 und öfter). Wenn die von einander völlig unabhängigen, nur spontan wirkenden Substanzen dennoch in Harmonie mit einander stehen, so ist das nur möglich, wenn sie von einer intelligenten Ursache aufeinander gestimmt sind. Es bedarf keines Wortes darüber, dass dieser Beweis nur für die Anhänger des Leibniz'schen Systems Zugkraft besitzen konnte.

Worauf es in unserm Zusammenhange ankommt, ist Folgendes: Wenn es auch übertrieben ist zu sagen, wie es oft geschieht, dass wir nach Leibnizens Meinung eine sicherere Erkenntnis von Gott als von irgend einem anderen Dinge ausser uns hätten — denn dies Wort der Nouveaux Essais [2] ist ein Wort des Philalethes, das Theophilus-Leibniz durch seine Aeusserungen doch etwas abschwächt — so ist es doch sicher, dass nach Leibnizens Meinung die grundlegende religiöse Idee der Existenz Gottes eine wissenschaftlich beweisbare Vernunftwahrheit ist.

Der Gottesbeweis allein genügt Leibniz nicht, er müht sich um einen Inhalt des Gottesbegriffes. Descartes ist ihm ein Beweis dafür, dass mit dem blossen Gottesbegriffe nichts erreicht sei [3]. Denn man kann sich unter Gott etwas sehr Verschiedenes vorstellen. Für Leibniz stehen von frühe an der Gottes- und der Harmoniegedanke in engster Be-

---

[1] Das er deshalb in für ihn bezeichnender Weise den aus religiösen Motiven indeterministisch Gesinnten als ein für die Religion unumgänglich notwendiges Prinzip anpreist (G. VI 405).

[2] G. V 415 f.

[3] Descartes a abusé de ces grands mots de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'ame (G. IV 300).

ziehung. In dem schon erwähnten Briefe an Herzog Johann Friedrich setzt er sie direkt gleich: Er habe bewiesen, „dass eine Ratio ultima rerum seu Harmonia Universalis, id est Deus, seyn müsse“ (G. I 61)[1]. Gott ist ihm das Prinzip der Teleologie. Die Zwecke leugnen ist ihm deshalb dasselbe wie von einer die Dinge ordnenden Vorsehung absehen[2]. Nun war aber das Ziel der Cartesianischen Philosophie eine rein mechanische Erklärung aller Dinge und Spinoza vollends hatte, besonders in dem berühmten Anhange zum 1. Teile seiner Ethik, in markantester Weise jede Zweckbetrachtung als anthropozentrische Einbildung gegeisselt.

Hatte Leibniz anfangs besonders in Hobbes den Vertreter einer irreligiösen Philosophie gesehen[3], so hatte er sich in den Jahren nach seinem Besuche bei Spinoza (1676) und nach dem Erscheinen der Opera posthuma desselben die er sich sofort kommen liess[4], mit dessen Philosophie ernstlich auseinanderzusetzen, und wir werden sehen, dass es vornehmlich religiöse Motive waren, die ihn an dieser ateleologischen Philosophie Anstoss nehmen liessen. Eng daneben her ging die Auseinandersetzung mit dem Cartesianismus und der ganzen mechanischen Naturphilosophie.

Die Leugnung der Zwecke von seiten der Modernen ist für Leibniz deshalb ein ihn so lebhaft packendes Problem, weil sie sich als Konsequenz aus Prämissen ergab, die er mit ihnen teilte.

Schon als Knabe hatte er auf jenem denkwürdigen Spaziergange im Leipziger Rosenthale die alte teleologische

---

[1] Vgl. auch G. VII 327 und G. I 128 Anmerkung 3: Natura Dei sive rerum perfectio.

[2] „Ut in physicis abstineamus a causis finalibus, vel quod eodem redit, a consideratione divinae in rebus ordinandis providentiae“ (G. VII 135).

[3] Vgl. Confessio naturae, siehe oben S. 8 Anmerkung 3. Dazu Toennies a. a. O. S. 563 f., auch Cassirer a. a. O. S. 505 und Stein a. a. O. S. 35, 36.

[4] Er erhielt sie gegen Ende Januar 1678. Stein a. a. O. S. 98.

aristotelisch-scholastische Weltanschauung preisgegeben und sich der neuen mechanischen Naturerklärung angeschlossen (An Remond. G. III 606, an Burnett. G. III 205). Die „schöne Manier der neueren Autoren, die Natur auf mechanische Weise zu erklären, entzückte" ihn (Systeme nouveau. G. IV 478), und in ihr erblickte er den entscheidenden Fortschritt der neuen Philosophie. Bacon und Gassendi, vor allem aber Galilei und Descartes sind die grossen Begründer derselben, die das Wissen auf so völlig neue Bahnen gewiesen haben, dass man ihnen fast ebensoviel verdankt als dem ganzen Altertume [1]. Dies besondere Hervorheben GALILEIS und die enge Verbindung, in die er DESCARTES und GALILEI als Häupter einer neuen Weltanschauung stellt, ist ein Zeugnis dafür, dass Leibniz wie so viele Denker der beginnenden Aufklärung unter dem fascinierenden Eindruck der modernen Mathematik und Naturwissenschaft steht, die alles Naturgeschehen ohne Zuhilfenahme göttlicher Eingriffe oder substantieller Formen durch Druck und Stoss rein mechanisch erklärte. Wie sollte man das von ihm, der selbst ein grosser Mathematiker und Mechaniker war, auch anders erwarten?

Er ist mit Descartes und den Naturforschern völlig einig über die Erklärung der Naturphänomene: „On ne peut que louer le dessein de ces auteurs d'expliquer mecaniquement les phenomenes particuliers [2] de la nature, et de s'y opposer c'est se faire tort" (G. IV 343 f.) Denn die substantiellen Formen erfüllen nicht die Aufgabe, die eine wissenschaftliche Hypothese erfüllen muss; sie erklären

[1] Je ne laisse pas de dire que nous devons presqu'autant à Galilei et à luy (d. i. Descartes) en matiere de philosophie qu'à toute l'Antiquité G. IV 283). In einer Charakterisierung der Verdienste der neuen Philosophen heisst es: Sed ante omnes eminent Galilaeus, Gassendus et Cartesius. De quibus accurate admodum dicendum esset imprimis de Galilaeo et Cartesio, qui res vere magnas gessere, et quibus sane obstrictum est genus humanum (G. VII 67). Vgl. auch G. IV 343.

[2] Die in diesem Worte liegende Einschränkung wird unten zur Sprache kommen.

nichts: „Je demeure d'accord que la consideration de ces formes ne sert de rien dans le detail de la physique, et ne doit point estre employée à l'explication des phenomenes en particulier (G. IV 434). Deshalb tritt er z. B. dem Aristoteliker Conring gegenüber sehr entschieden für die neuen Prinzipien ein: „Omnia in natura fieri mechanice, id a me habetur pro demonstrato nec quemquam prudentum dubitare arbitror, quin formarum ac facultatum inutilis sit ad rerum rationes reddendas apparatus" (G. I 186). Nur insofern die Physik auf die Geometrie zurückgeführt wird, kann überhaupt von Wissenschaft die Rede sein: „Physica vero in tantum intelligibilis redditur, in quantum reducitur ad Geometriam" (ibidem)[1].

Für diese streng gesetzmässige Erklärung des Naturverlaufs ist Leibniz aufs lebhafteste interessiert. Das zeigt sich in seiner Ablehnung des Wunders, dessen Annahme sich mit der alten Naturauffassung aufs beste vertragen hatte. Leibnizens noch zu besprechende Anerkennung der Wunder im „Reiche der Gnade" brachte zwar eine ziemlich konservative Stellung zu den Wundern der Ueberlieferung mit sich. Doch hier kommt es nur darauf an, dass er sie auf dem Gebiete der Naturerklärung prinzipiell und konsequent verwarf: „Je tiens, quand Dieu fait des miracles, que ce n'est pas pour soûtenir les besoins de la nature, mais pour ceux de la grace" (Brief an Clarke. G. VII 352)[2]. Er verspottet die „fort plaisante opinion" Newtons und seiner Anhänger, dass sie sich — wenigstens meinte das Leibniz — die Welt als eine Uhr vorstellten, die Gott von Zeit zu Zeit aufziehen müsse (ibidem). Wegen seiner demgegenüber vertretenen Ablehnung eines Eingreifens Gottes in die Welt muss er sich dieselben Vorwürfe machen

---

[1] Vgl. auch G. I 197 (ebenfalls an Conring): Fac angelum aliquem mihi velle distincte explicare naturam colorum. Nihil aget si formas et facultates crepabit etc. . . . . : tum demum me doctiorem reddiderit, cum scilicet mathematicum in physica aget.

[2] Vgl. auch G. III 374.

lassen, die er selbst, wie wir noch sehen werden, gegen Spinoza erhob: „The Notion of the World's being a great Machine, going on without the Interposition of God, as a Clock continues to go without the Assistance of a Clockmaker; is the Notion of Materialism and Fate, and tends (under pretense of making God a Supra-Mundane Intelligence) to exclude Providence and God's Government in reality out of the World", schreibt Clarke an ihn (G. VII 354).

Leibniz giebt sich weniger damit ab, ein ausserordentliches Eingreifen Gottes zu bestreiten, als den Wunderbegriff in feinerer Gestalt zu bekämpfen. Nicht das Aussergewöhnliche macht das Wunder aus: „Il me semble que la notion du miracle ne consiste pas dans la rareté" (G. II 92). Vielmehr ist das sein Wesen, dass es nicht aus der Natur der geschaffenen Dinge erklärt werden kann: „Le caractere des miracles (pris dans le sens le plus rigoureux) est, qu'on ne les sauroit expliquer par les natures des choses creées" (G. VI 241). Deshalb lehnt Leibniz Cudworths Lehre von den plastischen Naturen ab und hält es für „viel philosophischer" die Entstehung der Tiere wie alles übrige mechanisch zu erklären (G. III 375). Ein Grund zur Ablehnung der Attraktionslehre Newtons ist der, dass sie ihm als Wunder erscheint (G. VI 241). Dasselbe gilt von Newtons Anschauung, dass sich die Kraft in der Welt beständig vermindert und deshalb durch Gottes Einwirkung durch neue ersetzt werden muss (G. VII 352)[1]. Ja selbst die Lehre vom influxus physicus ist ihm höchst bezeichnender Weise letztlich eine „übernatürliche" Erklärung: „Je n'ay garde de dire qu'il soit surnaturel de donner une nouvelle force à un corps, car je reconnois qu'un corps reçoit souvent une nouvelle force d'un autre corps, qui en perd autant de la sienne. Mais je dis seulement qu'il est surnaturel que tout l'univers des corps reçoive une nouvelle force; et ainsi qu'un corps gagne de la force, sans que

---

[1] Vgl. Cassirer a. a. O. S. 329.

d'autres en perdent autant. C'est pourquoy je dis aussi, qu'il est insoutenable que l'ame donne de la force au corps; car alors tout l'univers des corps recevroit une nouvelle force" (An Clarke. G. VII 413). Mit Recht sagt Cassirer: „Im Erhaltungsgedanken erst konstituiert sich die Natur als streng einheitliches Ganze von Erscheinungen, sofern sie unter der Gesetzlichkeit der Grösse gedacht werden" [1]. Dass Leibniz auch den Occasionalismus ablehnen muss, versteht sich nach dem Gesagten von selbst. Immer und immer wieder bringt er als Argument gegen ihn vor, dass er seine Zuflucht zu beständigen Wundern nehmen müsse. (G. IV 483, IV 499, IV 501, IV 520, VI 241, VI 324, Klopp X 236 und öfter).

In der Auseinandersetzung mit der occasionalistischen und anderen der genannten Theorien offenbaren sich die Konsequenzen des Leibniz'schen Wunderbegriffs [2]. Man kann ein noch so regelmässiges Handeln Gottes als Erklärung für gewisse Vorgänge annehmen, man entgeht damit dem Wunder nicht. Es gilt vielmehr das natürliche Mittel zu finden, das Gott zur Ausführung seines Willens benutzt, eine zweite Ursache neben der allgemeinen (G. IV 483, III 528). Und diese zweite Ursache muss in der Natur der Dinge liegen. „En philosophie il faut tacher de rendre raison, en faisant connoistre de quelle façon les choses s'excutent par la sagesse divine, conformement à la notion du sujet dont il s'agit". Jedes Zerhauen des Knotens durch einen Deus ex machina (G. IV 483) [3], jeder Rekurs auf das Uebernatürliche, der sich nötig macht, ist ein Beweis für die Unhaltbarkeit der Hypothese. Denn wenn man mit dem Uebernatürlichen operiert, hört

---

[1] Cassirer a. a. O. S. 330.

[2] Vgl. besonders Eclaircissement des difficultés que Ms. Bayle a trouvées dans le systeme nouveau etc. (G. IV 520).

[3] Vgl. auch G. IV 391: Frustra causam universalem omnium Deum ex machina ad res naturales singulas simplici voluntate ejus expediendas advocaremus.

alle Wissenschaft auf [1]. Ob man den Donner damit für erklärt hält, dass man sagt „Gott donnert" — was keiner thut — oder in feinerer Weise das Uebernatürliche hereinzieht, ist gleich unphilosophisch (G. III 533). Leibniz erfüllt dieselbe Anschauung, aus der Spinozas Wort entsprungen ist, dass die Zuflucht zum Willen Gottes die Zuflucht zu einem asylum ignorantiae sei [2]. Der Rekurs auf Gott ist auch für ihn kein wissenschaftliches Verfahren [3] [4].

Man sieht, wie entschieden und konsequent Leibniz auf dem Boden der mechanischen Anschauung steht, wie völlig auch er sich damit von der naiven religiösen Auffassung der Vergangenheit gelöst hat.

---

[1] Si cela se fait surnaturellement, il faut recourir au miracle pour expliquer les choses naturelles; ce qui est en effect une reduction d'une hypothese ad absurdum. Car avec les miracles, on peut rendre raison de tout sans peine (An Clarke G. VII 359).

[2] Ethik, übersetzt von KIRCHMANN S. 49.

[3] Zu vergleichen sind noch Stellen aus Briefen an Hartsoeker: La volonté de Dieu opere par miracle, toutes les fois qu'on ne sauroit rendre raison de cette volonté et de son effect par la nature des objets, und der ganze auf diesen Satz folgende Passus (G. III 517 f.). La volonté de Dieu n'est pas un suffisant pourquoy dans les choses naturelles, si des raisons de vouloir ne se trouvent dans l'objet et des moyens conformes à l'ordre de la nature pour executer cette volonté (G. III 532). Mais puisque vous n'y reconnoissés rien qui puisse servir à expliquer comment cette volonté s'execute, vous quittés le naturel et vous vous sauvés au miracle, tout comme feroit celuy qui expliqueroit par la seule volonté de Dieu le mouvement des planetes dans leur orbe (G. III 528).

Auch eine Stelle aus den Nouveaux Essais illustriert scharf Leibnizens Meinung: „Ainsi dans l'ordre de la nature (les miracles mis a part — dazu siehe oben) il n'est pas arbitraire à Dieu de donner indifferemment aux substances telles ou telles qualités, et il ne leur en donnera jamais que celles qui leur seront naturelles, c'est à dire qui pourront estre derivées de leur nature comme des modifications explicables (G. V 59). Vgl. auch den darauf folgenden Passus, in dem vor allem ausgeführt wird, dass ohne dieses Prinzip jede ernste Wissenschaft unmöglich sei.

[4] Inwieweit dieser Satz einer Einschränkuug bedarf, wird sich weiter unten zeigen.

Dennoch will er nicht nur, wie wir schon sahen, den Gottesbegriff, sondern auch die Teleologie festhalten. Trotz aller Anerkennung der neuen Philosophie will er deren der Religion feindliche Anschauungen nicht mitmachen. „On ne doit pas souffrir que nos modernes, pour embellir la physique particuliere, nous detruisent la metaphysique, et nous renversent la morale et la Theologie, à quoy il semble que quelques unes de leur opinions pourroient porter (G. IV 344).

Es scheint zwar, dass er eine Zeit lang diesen Konsequenzen der modernen Philosophie selbst kaum zu entrinnen vermocht hat. Er lässt 1697 in ‚De rerum originatione radicali' die Bemerkung fallen, dass er früher „mehr Materialist" gewesen sei (G. VII 305), und bekannt sind die Worte der ‚Nouveaux Essais', dass er einstens anfing[1], sich auf die Seite der Spinozisten zu neigen: „Vous savés que j'estois allé un peu trop loin ailleurs et que je commençois à pencher du costé des Spinosistes, qui ne laissent qu'une puissance infinie à Dieu, sans reconnoistre ny perfection ny sagesse à son egard, et méprisant la recherche des causes finales dérivent tout d'une necessité brute" (G. V 65). Hier erscheint Spinoza als Typus einer religiös gefährlichen Philosophie und Leibniz berichtet, einst unter ihrem Einflusse gestanden zu haben.

Deshalb mit LUDWIG STEIN[2] geradezu eine Spinoza freundliche Periode in der Entwicklung Leibnizens anzunehmen, dürfte etwas zu weit gegangen sein. Denn Leibniz nimmt, wie STEIN selbst betont, an Spinozas Leugnung der Zwecke und, wie unten gezeigt werden wird, auch an seinem Gottesbegriffe von vornherein Anstoss. Aber Leibniz scheint zunächst kein Mittel gefunden zu haben, bei seiner weit-

[1] Die darin liegende Abschwächung ist nicht zu übersehen.

[2] Dem Buche STEINS habe ich für das Verständnis der Motive des Leibniz'schen Denkens viel zu danken, wenn ich auch nur wenigen der etwas kühnen einzelnen Kombinationen zustimmen kann und das Verhältnis Leibnizens zu Spinoza wesentlich anders auffasse.

gehenden Zustimmung zu dem Spinozistischen Determinismus und Naturalismus den Konsequenzen dieser Philosophie zu entgehen, so sehr sie seinem Fühlen und Denken widersprachen. So hat ihm Spinoza einen tiefen Stachel zu eigner Denkbarkeit eingedrückt; und in diesem Sinne einer „negativen Instanz“[1] ist Spinozas Einfluss auf Leibnizens Entwicklung von einer durch STEIN mit Recht betonten nicht zu unterschätzenden Bedeutung gewesen. Wenn Leibniz 1700 an Jablonski schreibt: „Habe aber von dem 16ten Jahr meines Alters, aus sonderbarer Schickung Gottes, wie es scheinet, mich zu einer sonst an sich selbst schwehren, und dem Ansehen nach, unannehmlichen Untersuchung angetrieben gefunden, aber für wenig Jahren erst mich völlig vergnüget, als ich rationes contingentiae recht ausgefunden, da ich zuvor des Hobbii und Spinosae argumentis pro absoluta omnium, quae fiunt, necessitate nicht so vollkommen Genüge thun können, als ich gewollt“ (G. VI 3), so zeigt das, wie schwer es ihm geworden ist, sich diesem Denker ganz zu entziehen, dessen Grundstimmung er stets ferne gestanden hat; und wenn er 1714 in einem Briefe an Bourguet sagt, Spinoza hätte Recht, wenn es keine Monaden gäbe (G. III 575), so lässt auch das darauf schliessen, dass sein System in der Abwehr sich ihm aufdrängender Spinozistischer Konsequenzen entstanden ist.

In den Notizen zu den ihm überlassenen Briefen Spinozas an Oldenburg[2] hat Leibniz seinen Gegensatz gegen Spinozas Grundlehre und das ihn dabei leitende Motiv deutlich ausgesprochen: „Si omnia necessitate quadam ex divina natura emanant, omniaque possibilia etiam existunt, aeque facile male erit bonis et malis. Tolletur ergo moralis philosophia“ (G. I 124 Note 3), und es ist höchst interessant zu sehen, wie ihm aus der Auseinandersetzung mit Spinoza der Grundgedanke seiner Theodicee aufkeimt:

[1] STEIN a. a. O. S. 252.

[2] Sie sind nach GERHARDT (G. I 118) noch in Amsterdam geschrieben, später aber nochmals revidiert worden.

Spinozas Worten „Omnia inevitabili necessitate ex Dei natura sequi concipio“ fügt er hinzu: „Hoc ita explicari debet, Mundum aliter produci non potuisse, quia Deus non potest non perfectissimo modo operari. Cum enim sapientissimus sit, optimum eligit. Minime vero putandum est omnia ex Dei natura sine ullo voluntatis interventu sequi“ (G. I 123 Note 1). So sehr er in Note 2 auf S. 129 den Spinozistischen Gottesbegriff anzuerkennen scheint, so zeigen doch die Worte: „Certum est enim existentiam rerum esse consequentiam Naturae Dei, quae fecit, ut non nisi perfectissima eligi possent“ deutlich die reservatio, die er bei dieser Anerkennung macht. Der strenge Kausalzusammenhang soll unbedingt gewahrt und doch ein Handeln Gottes nach Zwecken behauptet werden. Aus diesen beiden Motiven resultiert die Anschauung von der sich aus Gottes Wesen notwendig ergebenden Wahl des Besten. In den Noten 3 und 4 auf S. 128 wendet sich Leibniz gegen die Meinung, dass der Weltlauf gleichgiltig gegen das sittliche Verhalten der Menschen sei, da ja die Welt eine „optima Republica“ sei[1].

Auch die Kritik der Randglossen zur Ethik[2] bezieht sich auf den Gottesbegriff und die Leugnung der Zwecke. Dass Gott die einzige Substanz sei (Zu Prop. 14 G. I 145) und dass es nichts Kontingentes gebe (zu Prop. 29 G. I 148), wird abgelehnt. Als Quintessenz von Prop. 31 erkennt er, dass darin Gott eigentlicher Verstand und Wille abgesprochen werde, und erklärt, dem nicht beizustimmen (G. I 149). Die Prop. 33 „Res nullo alio modo neque ordine a Deo produci potuerunt quam productae sunt. Sequuntur enim ex immutabili natura Dei“ erklärt er be-

---

[1] Stein meint auf S. 50, ein tiefgehender prinzipieller Widerspruch gegen die Gedanken Spinozas trete in den Glossen nirgends hervor. Die obigen Belege scheinen mir bündige Beweise für das Gegenteil zu sein.

[2] Man wird mit Stein S. 100 annehmen dürfen, dass sie bald nach dem ersten Durchlesen der Ethik niedergeschrieben wurden.

zeichnender Weise für halb wahr, halb falsch; für wahr — wenn man sie in seinem Sinne versteht: „Ex hypothesi voluntatis divinae eligentis optima seu perfectissime operantis certe non nisi haec produci potuerunt, secundum ipsam vero rerum naturam per se spectatam aliter produci res poterant“ (G. I 149). Zu den Worten des Anhangs: „Causae finales . . . . esse figmenta“ fügt Leibniz hinzu: „Male“. (Nachlese zu den Glossen bei Stein, S. 100. Anmerkung). Wenn es auch wahr sei, dass nicht alles um der Menschen willen geschehe, so folge daraus doch nicht, dass Gott ohne Willen oder ohne Einsicht des Guten handle (G. I 150)[1].

Eine Zusammenfassung dessen, was Leibniz bei Spinoza für falsch hält, bietet ein Brief an Justel vom Febr. 1678, also bald nach der ersten Lektüre der Ethik verfasst. Nach einem Lobe des vielen Trefflichen, seinen Anschauungen Gleichenden, das sie enthalte, zählt er falsche Sätze derselben auf: „Non nisi unicam esse substantiam, nempe Deum; creaturas esse modos sive accidentia Dei; mentem nostram nihil amplius percipere post hanc vitam; Deum ipsum cogitare quidem sed tamen nec intellegere nec velle; omnia fieri fatali quadam necessitate; Deum non agere ob finem sed quadam naturae necessitate, quod est verbo relinquere, re tollere providentiam et immortalitatem“ (Stein, Inedita S. 307 f.).

Allmählich gewann Leibniz die Ueberzeugung, dass der Spinozismus nichts als die klare Konsequenz des Cartesianismus sei, und so hat er sich denn ungefähr von 1679 an mit Descartes, gegen dessen Philosophie und Mathematik er schon mannigfachen Widerspruch erhoben hatte, auch über die Frage der Teleologie auseinandergesetzt.

Das erste, was wir darüber erfahren, ist, dass Leibniz in einem Gespräche bei Pufendorf geäussert hat, die Prin-

---

[1] Vgl. damit den späteren, viel entschiedeneren Tadel der Meinung, dass die Zweckgedanken nur anthropomorphistische Chimären seien, im Discours de Metaphysique (G. IV 428).

cipien des Descartes führten zum Atheismus. Philipp, ein Zeuge dieses Gesprächs, bittet im Nov. 1679 brieflich um Auskunft darüber, wie Leibniz das gemeint habe (G. IV 281), und giebt damit zu einem Briefwechsel über dieses Thema Veranlassung. Seitdem hat es Leibniz oft ausgesprochen, dass die Lehre des Descartes im Grunde ebenso irreligiös sei als die des Hobbes und Spinoza, nur in verhüllterer Weise [1]. Spinoza habe auszusprechen gewagt, was Descartes sorglich vermieden habe (G. IV 346). An Nicaise schreibt er: „Aussi peut-on dire que Spinosa n'a fait que cultiver certaines semences de la philosophie de M. des Cartes, de sorte que je crois qu'il importe effectivement pour la religion et pour la pieté, que cette philosophie soit chastiée par le retranchement des erreurs qui sont melées avec la verité“ (G. II 563) [2].

Es ist nun näher zu untersuchen, worin für Leibniz der religiöse Anstoss lag, den er an der Cartesianischen Lehre nahm. Die Quellen geben darüber reichliche Auskunft.

Es sind vor allem zwei innerlich eng zusammenhängende Sätze, die Sätze in I 28 und in III 47 der ‚Principia philosophiae‘ des Descartes, dass die Zweckursachen in der Physik abzulehnen seien und dass die Materie alle möglichen Formen hervorbringe, die er angreift (vgl. G. IV 274, IV 299, IV 339 f., IV 344, II 562 f., besonders aber G. IV 281). Die Zweckursachen bringt Leibniz ja — wie wir schon sahen — in engste Verbindung mit der Vorsehung (G. VII 135), sie sind ihm identisch mit „dem Willen Gottes, der bestimmt ist, das Vollkommenste zu thun“

[1] So G. II 563, IV 283, IV 285, IV 314 (Hier findet sich der Ausdruck über Descartes: „Spinosae praelusisse“), IV 341, IV 346, IV 590.

[2] Die von Leibniz nicht gewollte Veröffentlichung dieses Briefes hat übrigens zu einer öffentlichen Kontroverse mit den Cartesianern im Journal des Savans geführt, da diese über die Ableitung des damals so übel berüchtigten Spinozismus aus dem Cartesianismus sehr erbost waren. Die Dokumente des Streites finden sich bei GERHARDT IV 333—349.

(. . . . des causes finales, c'est à dire de la volonté de Dieu determinée à faire ce qui est le plus parfait. G. IV 281).

Es sei ganz inkonsequent, zwar eine intelligente Ursache anzunehmen aber in der That alles aus der Notwendigkeit abzuleiten: „Il semble que c'est en vain et par maniere d'acquit qu'on a mis en avant une intelligence souveraine, si au lieu de l'employer, on ne se sert que de la necessité de la matiere" (G. IV 344). Ist Gott wirklich intelligent und hat er einen Willen, so ist davon auch bei der Welterklärung Gebrauch zu machen. Wie man ein Gebäude nicht verstehen kann, ohne die Absichten des Architekten zu beachten, so ist bei der Erforschung des Universums die Weisheit Gottes als wesentliches Moment in Betracht zu ziehen (G. IV 339). Bei dem entgegengesetzten Vorgehen ist es kaum möglich, noch im Ernste einen intelligenten Urheber der Dinge anzunehmen. (Discours de metaphysique G. IV 445)[1]. Deshalb spricht auch Descartes — er mag wollen oder nicht — in der That durch seine Leugnung der Zwecke Gott den Willen und den Verstand ab (G. IV 299)[2]. Ein solcher Gott ist aber im Grunde von blinder Notwendigkeit in nichts mehr verschieden (G. IV 285)[3]. Mit einem Worte: Bei der Leugnung der Zwecke

[1] Quand on est serieusement dans ces sentimens qui donnent tout à la necessité de la matiere ou à un certain hazard . . . . , il est difficile qu'on puisse reconnoistre un auteur intelligent de la nature.

[2] Le Dieu de des Cartes n'a pas de volonté ny d'entendement, puisque selon des Cartes il n'a pas le bien pour objet de la volonté, ny le vray pour objet de l'entendement.

[3] Un tel entendement sans doute n'est rien qu'une chimere, et par consequent il faudra concevoir Dieu à la façon de Spinosa comme un estre qui n'a point d'entendement ny de volonté, mais qui produit tout indifferement bon ou mauvais, étant indifferent à l'égard des choses et par consequent nulle raison l'inclinant plustost à l'un qu'à l'autre . . . . . Mais de dire qu'un tel Dieu a fait les choses, ou de dire qu'elles sont esté produites par une necessité aveugle, l'un vaut l'autre, ce me semble.

wird Gott zum Prinzip der Natur (G. IV 299), zur Weltseele (G. VII 134) oder zur nichtssagenden Phrase (G. IV 300). Die Leugnung der Zwecke führt zum Pantheismus oder — wie Leibniz sagt — zum Atheismus. Neben den strikten Materialisten bilden die Gegner der Teleologie eine zweite Klasse von Naturalisten, deren Meinung für die Religion nicht weniger gefährlich ist als die der ersteren (vgl. den kleinen Aufsatz „Il y a deux sectes de Naturalistes" G. VII 333 ff.)

Ein wirklicher Gottesbegriff entsteht nur, wenn man den Gedanken Gottes mit dem des Guten und Vollkommenen verbindet: „C'est à mon avis le πρῶτον ψεῦδος et le fondement de la Philosophie Athée, qui ne laisse pas de dire de Dieu des belles choses en apparence (G. IV 283). Dass das Gute und Vollkommene das Objekt des göttlichen Willens sei, darauf kommt es Leibniz an (G. IV 445).

Deshalb tritt er auch gegen die der Meinung von der unbedingten Notwendigkeit scheinbar direkt entgegengesetzte auf, dass das Gute, Wahre und Gerechte ein Ausfluss der göttlichen Willkür sei, in der Descartes mit vielen Theologen [1], besonders den Calvinisten einig war. Nach Leibniz

---

Vgl. auch G. VII 71: Hoc philosophorum genus Deo quem nomine tenus relinquit, intellectum et voluntatem abjudicat, inquisitionem causarum finalium e natura tolli jubet etc.

[1] Auch gegen theologische Vertreter dieser Meinung hat sich Leibniz gewendet, so gegen Buddeus, unter dessen Aegide ein Angriff auf den Determinismus der Theodicee erschienen war, der ihn sehr geärgert hatte. Er stellt die Meinung des Buddeus, dass alle Gerechtigkeit von der Willkür Gottes abhinge, aufs engste mit der Meinung des Hobbes von der absoluten Notwendigkeit zusammen (B. W. Wolff S. 148). *Gegen die Meinung von der göttlichen Willkür reagierte noch mehr Leibnizens wissenschaftliches Denken als sein religiöses Empfinden*; aber er liebte es nachzuweisen, dass wissenschaftlich verkehrte Anschauungen zugleich religiös minderwertig seien. Wie schön, wenn gegenüber dem Buddeus und Hobbes seine Pilosophie zugleich als wissenschaftlicher und als frömmer erschien! Doch soll damit nicht in Abrede gestellt werden, dass auch für Leib-

ist das Gute nicht deshalb gut, weil es Gott hervorgebracht hat (G. IV 426 f.). Diese Anschauung käme schliesslich auch auf die blinde Notwendigkeit Spinozas heraus (G. IV 285)[1]. Auch nach ihr hat ja Gott keinen wirklichen Willen und Verstand; denn das Wesen des Willens ist nach Zwecken handeln (G. IV 428)[2].

Wie die Leugnung der Zwecke den Gottesbegriff zerstört, so macht sie folgerecht auch jedes subjektive religiöse Empfinden unmöglich.

Wenn alles Mögliche geschieht, dann ist jedes Prinzip der Weisheit und Schönheit aufgehoben (G. IV 314), dann sind Gerechtigkeit, Güte und Ordnung in der That mit Spinoza als vage Einbildungen zu betrachten (G. IV 283), dann wird das Schicksal wahllos die Guten und Bösen zermalmen oder glücklich machen (G. IV 344), dann sind wir eingeschlossen in einen blinden Wirbel des Geschehens, der uns keinen Grund zu freudiger Hoffnung lässt (G. IV 299 f.): „Il n'y aura pas lieu de se rien promettre de la providence, si Dieu produit tout et ne fait point de choix parmy les estres possibles“ (G. IV 283).

Es sind sehr feine Beobachtungen, die Leibniz über den Zusammenhang zwischen dem Gottesbegriffe und der Ethik des Descartes macht: „C'est pourquoy un Dieu fait comme celuy de des Cartes ne nous laisse point d'autre consolation que celle de la patience par force .... Il ne faut pas croire que ce Dieu aye quelque soin des creatures intelligentes plus que des autres, chacune sera heureuse ou malheureuse selon qu'elle se trouvera enveloppée dans les grands torrens ou tourbillons, et il a raison de nous recommander la patience sans esperance (au lieu de felicité)“ (G. IV 299 f.) Was früher Trendelenburg und neuerdings

---

nizens religiöses Empfinden der Gedanken der Willkür Gottes unsympathisch war.

[1] Citiert auf S. 36 Anmerkung 3.

[2] Toute volonté suppose quelque raison de vouloir et .... cette raison est naturellement anterieure à la volonté. Vgl. auch G. IV 429.

Dilthey so energisch betont haben, den stoischen Charakter der cartesianisch-spinozistischen Ethik, das hat schon Leibniz völlig klar erkannt und oft ausgesprochen: „La morale de des Cartes est sans doute celle des Stoïciens“ (G. IV 305)[1]. Aber gerade deshalb genügt sie nicht. Sie führt nur dazu, dass man es als Thorheit erkennt, sich dem Strom der Dinge entgegenzusetzen, und sich deshalb in das Unvermeidliche schickt (G. VII 334), also zu einer erzwungenen Geduld (patience par force G IV 299), aber nicht zu wirklicher Zufriedenheit, nicht zu dem, was für Leibniz das letzte Ziel all seines Denkens und Strebens gewesen ist, zur Glückseligkeit (felicité). Das kann nur eine bessere, höhere Philosophie erreichen: „Puto rationes superesse sublimiores, neque ideo minus certas, quibus ni fallor solis effici potest, ne tranquillitas nostra ullo in futurum metu solicitetur“ (G. IV 275). Diese bessere Philosophie, auf die er hinweist, ist selbstverständlich eine solche, die für das teleologische Moment Raum hat; denn dann erfolgt die Ergebung aus der Einsicht in die Zweckmässigkeit des Geschehens. Das sei der Fall bei Plato und im Christentum (G. VII 152, IV 298, IV 345).

Mit alledem ist der Nachweis erbracht, dass Leibnizens Widerspruch gegen Spinoza und Descartes aufs stärkste durch religiöse Motive bedingt war. Diese allein galt es in unserem Zusammenhange nachzuweisen. Damit aber kein einseitiges Bild entsteht, sei ausdrücklich hervorgehoben, dass wir damit nur eine Seite seines Gegensatzes gegen Descartes betrachtet haben, der sich in sehr erheblicher Weise auch auf dessen Substanzbegriff, seine Auffassung der Bewegungsgesetze sowie auf viele seiner mathematischen Prinzipien bezog. In der Auseinandersetzung mit allen diesen Gedankenreihen reift die Leibniz'sche Philosophie

[1] G. IV 275 ist die Rede von der „Cartesiana vel si mavis Stoica philosopia; nam in re morali eadem est“. G. IV 298 bezeichnet Leibniz die Ethik des Descartes als eine Verbindung der stoischen und epicureischen, wie sie schon Seneca vorgenommen habe.

zum selbständigen System. Hätte Leibniz nicht durch neue Erkenntnisse die Ueberzeugung vom wissenschaftlichen Rechte der Teleologie gewonnen, so würde er sie trotz ihres religiösen und ethischen Wertes haben aufgeben müssen.

Die Lösung der Autinomie zwischen Mechanismus und Teleologie fand Leibniz darin, dass alles einzelne mechanisch zu erklären sei, aber die mechanischen Gesetze selbst nichts Letztes seien, sondern ihre Quelle in etwas Höherem, Metaphysischem hätten. „Ego plane quidem assentior omnia naturae phaenomena specialia mechanice explicari posse, si nobis satis essent explorata, neque alia ratione causas rerum materialium posse intelligi; sed illud tamen etiam atque etiam considerandum censeo, ipsa Principia Mechanica, Legesque adeo naturae generales ex altioribus principiis nasci nec per solam quantitatis ac rerum Geometricarum considerationem posse explicari, quin potius aliquid Metaphysicum illis inesse, independens a notionibus quas praebet imaginatio, referendumque ad substantiam extensionis expertem“ (G. IV 390 f.). An zahlreichen Stellen hat Leibniz diese Anschauung, eine seiner wichtigsten Grundüberzeugungen, ausgesprochen [1].

Wir erfahren es von ihm selbst, dass ihm diese Erkenntnis erst nach langer und mühsamer Denkarbeit aufgegangen ist, dass er sie für einen Markstein in seiner Entwicklung hielt [2], ebenso, dass dabei die Gesetze der Bewegung eine entscheidende Rolle gespielt haben [3]. So schreibt

[1] So im Discours. G. IV 444, im Briefwechsel mit Arnauld G. II 78 und II 58 (Il faut tousjours expliquer la nature mathematiquement et mecaniquement, pourveu qu'on sçache que les principes mêmes ou loix de mecanique ou de la force ne dependent pas de la seule étendue mathematique, mais de quelques raisons metaphysiques), im Briefwechsel mit Bayle. G. III 55, auch G. III 228, VII 136, VII 501, IV 345 f. und öfter.

[2] Nouveaus Essais. G. V 65, Discours. G. IV 435, De rerum originatione radicali. G. VII 305, Systeme nouveau. G. IV 478, Théod. G. VI 44.

[3] G. IV 442—444. Zu vgl. ist auch sein Rat an Wolff, Physik

er 1714 an Remond: „Quand je cherchay les dernieres raisons du Mechanisme et des loix mêmes du mouvement, je fus tout surpris de voir qu'il etoit impossible de les trouver dans les Mathematiques, et qu'il falloit retourner à la Metaphysique. C'est ce qui me ramena aux Entelechies, et du materiel au formel, et me fit enfin comprendre, apres plusieurs corrections et avancemens de mes notions, que les Monades, ou les substances simples, sont les seules veritables substances, et que les choses materielles ne sont que des phenomenes, mais bien fondés et bien liés" (G. III 606). Die Bewegungsgesetze sind nach Leibniz nicht rein causal zu erklären, sondern nur mit Hilfe der Endursachen, sie entspringen nicht einer logischen Notwendigkeit, sondern hängen vom Prinzipe der Angemessenheit ab. (Principes de la Nature et de la Grace 11. G. VI 603, Théod. 345 bis 349. G. VI 319 ff.) [1]. Vor allem aber ergiebt sich aus ihnen, dass nicht die Ausdehnung, sondern die Kraft das Wesen des Körpers ausmacht. (Discours. G. IV 442—444). Damit aber wird alles Ausgedehnte zum Phänomen; metaphysische Realität kommt der Körperwelt nicht zu: „La matiere prise pour la masse en elle même n'est qu'un pur phenomene ou apparence bien fondée, comme encor l'espace et le temps" (G. II 118). Wir stehen hier vor den Ursprüngen des Monadensystems. Aber es liegt nicht in unserer Aufgabe, den neuen Substanzbegriff und alle die anderen Strahlen zu betrachten, die von diesem Brennpunkte nach den verschiedensten Richtungen ausgehen; für uns kommt es darauf an zu zeigen, dass Leibniz damit der ausschliesslichen Geltung des Mechanismus entronnen ist.

Der Mechanismus gilt in einer Welt, die nur eine Welt

---

und Mathematik zu treiben und seine Begründung: „praesertim cum ipsa Mathematica potissimum juvent philosophantem, neque ego in Systema Harmonicum incidissem, nisi leges motuum prius constituissem" (B. W. Wolff S. 51).

[1] Vgl. auch G. IV 446 und G. VII 501 (Leges motus . . . . profluunt ex perceptione boni et mali, seu ex eo quod est convenientissimum).

der Phänomene ist; in der Welt der metaphysischen Wirklichkeit gilt die Kraft und die Teleologie. Damit hört der Mechanismus auf, eine ausreichende Erklärung der Welt zu sein und wird statt dessen — wie es Leibniz in sehr instruktiver Weise im ‚Discours de metaphysique' ausführt — zum Prinzip der Einzelwissenschaft der Physik. Will er mehr sein, so überschreitet er sein Gebiet. Wie den praktischen Moralisten oder Juristen die metaphysischen Probleme vom Verhältnis des freien Willens zur göttlichen Vorsehung nichts angehen, so soll der Physiker konsequent bei der mechanischen Erklärung bleiben und nicht in eine andere Sphäre überspringen; aber er ist eben auch bloss Physiker, dessen Objekt nicht das wirkliche Sein, sondern die Welt der Erscheinungen ist (G. IV 435). Durch diesen „Gegensatz zwischen Sein und Erscheinung" [1] ist der Teleologie Raum geschafft. Ja der Mechanismus schliesst die Teleologie so wenig aus, dass er vielmehr aus ihr abzuleiten ist. Die Ordnung und Regelmässigkeit des Geschehens, das Erreichen des grössten Effektes durch das kleinste Mittel (G. IV 430, II 12, VII 303), die Bewegungsgesetze (G. IV 446) sind so zweckmässig, dass der Satz gilt: „Causae efficientes pendent a finalibus" (G. VII 501).

Häufig genug hat es Leibniz ausgesprochen, dass ihm diese Erkenntnis, eine der Grunderkenntnisse seiner Philosophie, auch von höchster religiöser Bedeutung war. So, wenn er in den ‚Prinzipien der Natur und der Gnade' sagt, dass die Bewegungsgesetze für die tiefer Blickenden einer der stärksten und eindringlichsten Beweise für das Dasein Gottes seien (G. VI 603), und an vielen anderen Stellen [2]; nirgends aber deutlicher als in einem Briefe an Bayle, in dem es heisst: „Cependant j'accorde que les effects particuliers de la nature se peuvent et se doivent expliquer mecaniquement, sans oublier pourtant leur fins

[1] Wundt, Einleitung in die Philosophie S. 389.

[2] Vgl. G. VII 327, De ipsa natura. G. IV 505, Brief an Spener von 1687 bei Stein, Inedita S. 320.

et usages admirables, que la providence a sceu menager, mais les principes generaux de la physique et de la mecanique même dependent de la couduite d'une intelligence souveraine, et ne sçauraient estre expliqués sans la faire entrer en consideration. C'est ainsi qu'il faut reconcilier la pieté avec la raison, et qu'on pourra satisfaire aux gens de bien, qui apprehendent les suites de la philosophie mecanique ou corpusculaire, comme si elle pouvoit eloigner de Dieu et des substances immaterielles, au lieu qu'avec les corrections requises et tout bien entendu, elle nous y doit mener" (G. III 55). Das, was sich aus der ganzen bisherigen Untersuchung ergeben hat, spricht Leibniz hier mit klaren Worten aus: Der entscheidende Punkt, auf den es ihm bei der Versöhnung von Religion und Philosophie letztlich ankommt, ist die Behauptung der Teleologie[1].

Denn aus ihr ergiebt sich das Uebrige von selbst. Sind die nicht geschehenen Dinge möglich (Théod. 168—173. G. VI 210 ff.) und beruht das Dasein der wirklichen auf dem nach Zwecken handelnden Willen Gottes, dann erst ist ein Gottesbegriff gewonnen, der allein dieses Namens wert ist. Dann ist Gott nicht mehr mit der Notwendigkeit identisch, sondern besitzt Verstand und moralischen Willen, ist „moralitatis capax" und „moraliter optimus" (G. VII 136). Dann ist auch Frömmigkeit im Sinne von Vertrauen möglich: Die Vollkommenheit ist nun keine Chimäre mehr; denn ein solcher Gott macht die Welt zu einem Staate, in dem die Ansprüche der Geister zu ihrem Rechte kommen (G. VII 136).

War der Mechanismus als letzte zureichende Erklärung alles Geschehens für die Religion gefährlich, so wird er

---

[1] Ebenso heisst es in der Scientia generalis: „Concordia scientiae cum pietate si ostendatur corporea explicari posse non tantum mechanice seu per efficientem, sed et per finalem causam; et principia mechanica ipsa esse Metaphysica" (G. VII 135).

nun umgekehrt geradezu zum Beweise der Weisheit Gottes [1]. Ist die Erklärung eines einzelnen Naturvorgangs durch den Willen Gottes unberechtigt, so ist doch das so zweckmässig geordnete Ganze ohne die Annahme einer intelligenten Ursache nicht zu verstehen. Gott bleibt der letzte Grund aller Dinge und deshalb auch das oberste Prinzip der Wissenschaft [2]. Je gesetzmässiger das Geschehen ist, desto grösser die göttliche Weisheit, die es so geordnet hat. Bezeichnend ist, dass Leibniz auf das Ganze den Ausdruck des Wunders anwendet: „On peut dire dans un tres bon sens que tout est un miracle perpetuel, c'est à dire, digne d'admiration“ (G. III 518). Das ist kein leeres Spiel mit Worten; sondern eine ähnliche religiöse Stimmung, wie sie den naiven Gläubigen gegenüber dem einzelnen Wunder erfüllte, erfüllte Leibniz gegenüber der wundervollen Harmonie des Ganzen. Von hier aus erscheinen dann die einzelnen Wunder, weil sie diese Harmonie zerstören, nicht nur, wie wir schon sahen, wissenschaftlich unhaltbar, sondern auch religiös anstössig. Es ist eine Gottes unwürdige Vorstellung, dass dieser nachträgliche Eingriffe und Verbesserungen nötig habe, was zu betonen Leibniz vor allem Clarke gegenüber nicht müde wird (G. VII 352, VII 358, VII 414) [3].

Auf Grund des Erörterten darf als erwiesen gelten, dass der Trieb, die Teleologie zu behaupten, d. h. aber dass ethisch-religiöse Motive zur Entstehung des Leibnizschen Systems sehr wesentlich beigetragen haben [4]. Leibniz

---

[1] Vgl. den Schluss des Citates auf S. 41: Die mechanische Philosophie mit den nötigen Korrekturen „führt“ zur Frömmigkeit.

[2] C'est Dieu qui est la derniere raison des choses, et la connoissance de Dieu n'est pas moins le principe des sciences, que son essence et sa volonté sont les principes des estres (G. III 54).

[3] Diese Gedanken hegte Leibniz schon früh, vgl. Brief an Thomasius G. I 33.

[4] Das betont sehr entschieden auch SELVER, dessen Verdienst sonst gerade in dem Nachweis der naturphilosophischen Motive der

ist kein „interesseloser“ Denker wie Spinoza, der sich mit leidenschaftsloser Ruhe der Betrachtung hingiebt, um das Bild der Dinge auf sich wirken zu lassen; sondern er verfolgt oft bei seinem Denken Zwecke und Ziele, er müht sich, das wissenschaftliche Recht von Gedanken nachzuweisen, die ihm auf anderm als wissenschaftlichen Wege gewiss geworden waren. Das Recht der Teleologie ist eine solche Ueberzeugung oder vielmehr die Grundüberzeugung, die seinen tiefsten persönlichen, ethisch-religiösen Empfindungen entsprang. Dass Vernunft in den Dingen sei, dass alles Ausfluss einer höchsten Weisheit und Güte, dass eine vertrauende, optimistische Stimmung zu Recht bestehe, das ist ihm der Kern der Religion, den er gegenüber der ateleologischen Philosophie der Modernen, besonders Spinozas, wissenschaftlich zu behaupten trachtet. Er kämpft damit in der That um eine religiöse Grundüberzeugung und hat den Punkt getroffen, an dem das bei der damaligen Lage

---

Systembildung liegt, deren Bedeutung auch von uns keineswegs verkannt werden soll. SELVER meint sogar, dass Leibniz ohne die Aussicht, durch den Begriff der individuellen Substanz die ihn bewegenden Probleme der spekulativen Theologie lösen zu können, den ganzen Gedankengang sicherlich wieder fallen gelassen hätte (a. a. O. S. 69).

Da Leibniz 1671 in dem Briefe an Arnauld, in dem er zum ersten Male seinen neuen Körperbegriff darlegt (G. I 68 ff.), in ‚De vera methodo philosophiae et theologiae‘ und öfter sehr lebhaft den Nutzen desselben für die Transsubstantiationslehre ans Licht stellt, hat man zuweilen Leibnizens Bemühungen um diese eine grössere Bedeutung für die Entstehung seines Körperbegriffs beigelegt. So GUHRANER, a. a. O. I S. 241 ff. Gegenüber SELVERS und CASSIRERS Darstellung des immanenten Entwicklungsganges der Leibniz'schen Naturphilosophie erscheint das gänzlich unhaltbar. Freilich ein Leibniz sehr willkommener Nebeneffekt seines neuen Körperbegriffs war es, dass er ihn als Stütze des Abendmahldogmas verwerten konnte. Aber zwischen der Behauptung, dass der durch äussere Gründe zum allermindesten stark mitbedingte Wunsch der Verteidigung eines einzelnen Dogmas und dass tiefste religiöse Grundüberzeugungen auf die philosophische Systembildung eingewirkt haben, ist ein gewaltiger Unterschied.

der Wissenschaft für die Behauptung der Religion entscheidende Problem lag.

So ist denn auch seine Leistung von hoher religionsgeschichtlicher Bedeutung. Sie bedeutet für seine Zeit die Versöhnung von Naturwissenschaft und Religion. Ja sie geht darüber noch hinaus: Bei Leibniz wird die Naturbetrachtung, und zwar in erster Linie die wissenschaftliche, nicht die ästhetische, geradezu zu einer Quelle religiöser Erhebung. Von früh an lebt Leibniz in dieser Stimmung. Durch die dargelegten Gedankengänge wird aus der Stimmung eine wohlbegründete Ueberzeugung. Die Betrachtung des unendlich grossen Universums in seiner wunderbaren Ordnung, Gesetzmässigkeit und Harmonie erweckt religiöse Gedanken und Gefühle. „Rien n'eleve d'avantage nostre esprit à la connoissance et à l'amour de Dieu, autant que la nature nous y aide" (G. II 83). Jede neue naturwissenschaftliche Erkenntnis ist zugleich ein religiöser Gewinn: „Deo pulchrior hymnus cani non potest, quam si quod naturae miraculum patefiat" (Klopp III 315)[1]. Diese von der Natur ausgehenden religiösen Impulse übertreffen alle anderen, selbst die aus dem moralischen und geistigen Leben entspringenden! Besonders der ‚Grundriss eines Bedenckens von Aufrichtung einer Sozietät in Teutschland zu aufnehmen die Künste und Wissenschaften' aus der Zeit zwischen 1669 und 1672 atmet diesen Geist. (Klopp I 118 ff.). Dort heisst es in § 17: „Derowegen ich in der Meinung bin, dass auch den grössten Moralisten und Politicis, die aber ganz keine Naturalisten, sondern der Wunder der Natur weder erfahren seyn, noch achten, recht ein grosser theil der rechten verwunderung, der wahren erkenntnüss und brünstigen Liebe Gottes und also der perfection ihrer Seelen abgehe" und in § 19: „Gewisslich so offt von den

[1] Vgl. auch G. I 185: Ipse deus est optimus interpres magnitudinis suae, cuius illustria in natura rerum vestigia apparent, et a Viro egregio dictum recordor, nullum pulchriorem hymnum Deo cani posse, quam sit Medici de usu partium recte disserentis oratio.

nunmehr fleissigen Anatomicis ein neues Gefäss per modum experimenti entdecket, oder ein bisher unbekannter gebrauch der längst bekandten Gefässe per modum hypotheseos ersonnen wird, so offt wird die allmacht und weisheit Gottes gleichsam mit lebendigen Farben illuminiret, und ein verständiger Man zur verwunderung der weisheit, furcht der macht, und Liebe der übereinstimmung beyder, das ist der Schön- und Gütigkeit seines Schöpfers mehr bewegt, als durch tausend orationes, carmina, auch wohl bisweilen lectiones und homilias. Massen ein einig dergleichen Inventum vieler 1000 schöner Lobgesänge materi und quelle seyn kan". Ist es auch nur halber Humor, wenn Leibniz dem Landgrafen von Hessen-Rheinfels über den Plan schreibt, den Mönchsorden das Studium der Wissenschaften, besonders aber der Naturwissenschaften zur Pflicht zu machen (Rommel II 207), so ist es doch seine vollste Ueberzeugung, dass naturwissenschaftliche Erkenntnisse der Religion viel dienlicher sind als Kultus und Klosterleben. Bei der beabsichtigten Gründung einer „Societas Theophilorum ad celebrandas laudes Dei, opponenda gliscenti per orbem Atheismo" [1] mag er vor allem die Naturwissenschaft als Mittel zur Widerlegung der Irreligiosität ins Auge gefasst haben [2]. Dass ihm diese als das beste Mittel der Apologetik erschien, erfahren wir aus einem Briefe an Burnett. Er schreibt, bei den apologetischen Büchern, die man zum Beweise der Religion schreibe, käme nicht viel heraus, sie schadeten mehr als sie nützten. Er weiss einen anderen, besseren Weg: „Je voudrois qu'on s'attachât à faire connoistre la sagesse de Dieu par la connoissance et decouverte des merveilles de la nature. C'est le vray moyen de convaincre les profanes" (G. III 274, vgl. 279) [3].

---

[1] Vgl. dazu den Brief an Seckendorff bei Stein, Inedita S. 313 und Bodemann, Handschriften S. 22.

[2] Nach Pichler a. a. O. 1 94.

[3] Vgl. auch: Je voudrois que tous les livres pour la Religion

Auch die englischen Physikotheologen von Cambridge, Ralph Cudworth, Samuel Parker und Henri More, hatten in der Natur eine Quelle der Gotteserkenntnis gesehen. Aber sie hatten die veraltete Naturauffassung der substantiellen Formen. Leibniz dagegen eignet sich völlig die moderne Naturauffassung an, die sich bisher als der Religion gefährlich erwiesen hatte, und entnimmt gerade ihr Impulse zu einem neuen, kräftigen und eigenartigen religiösen Empfinden. Das vor allem macht seine Bedeutung innerhalb der Religionsgeschichte aus. Er wurde dadurch zum Vater einer die ganze deutsche Aufklärung beherrschenden Ueberzeugung. „Gott in der Natur" das wurde der religiöse Lieblingsgedanke der Wolff und Reimarus, der Brockes [1] und Gellert, und das tönte fort in ungezählten Abhandlungen, Gedichten, Predigten, Briefen und Tagebüchern des 18. Jahrhunderts.

Die Behauptung der Teleologie ist, wie wir sehen, zugleich eine solche des Theismus. Leibniz denkt sich Gott nach Analogie des menschlichen Geistes, nur unendlich vollkommener, absolut vollkommen. Gott ist höchste Macht, Weisheit und Güte. Die bekannten Ausführungen Leibnizens darüber brauchen nicht erst citiert zu werden [2]; er ist Theist. Freilich bringen die modernen Tendenzen Leibnizens verschiedene gewollte und auch nicht gewollte Abschwächungen des Theismus mit sich.

Das Motiv der Beseitigung der göttlichen Willkür führt — obwohl das Leibniz nicht zugeben will — zu einer Einschränkung der göttlichen Allmacht [3]. Wir begegneten schon Leibnizens energischem Widerspruch gegen die Anschauung, dass Wahrheit und Sittlichkeit von Gottes Will-

---

ressemblassent à ceux de M. Grew et de Mons. Ray, qui monstrent la sagesse de Dieu dans la nature (G. III 283).

[1] Verfasser von „Irdisches Vergnügen in Gott". 1721—1748.

[2] Es sei nur hingewiesen auf Monad. 48 G. VI 615 und die Theodiceestellen G. VI 27 und VI 51.

[3] Besonders hervorgehoben von THILO a. a. O.

kür abhingen. Die Eigenschaften der Zahlen z. B. sind nicht im Willen Gottes, sondern in ihrer eigenen Natur begründet (G. VI 423). Dasselbe gilt von dem Wesen des Guten und der Gerechtigkeit (G. VI 219). „La justice ne depend point des loix arbitraires des superieurs, mais des regles eternelles de la sagesse et de la bonté, dans les hommes aussi bien qu'en Dieu" (G. VI 399). Damit wird aber Gott von etwas anderem abhängig, von den „ewigen Wahrheiten". Wenn Leibniz in einem Briefe an Philippi zu den Worten des Descartes: „Si quae ratio boni ejus (sc. dei) per ordinationem antecessisset, illa ipsum determinasset ad id quod optimum est faciendum" hinzufügt: „Sans doute, et c'est le fondement de la providence et de toutes nos esperances, sçavoir qu'il y a quelque chose de bon et de juste en elle même, et que Dieu estant la sagesse même ne manque pas de choisir le meilleur (G. IV 284), so liegt darin das stillschweigende Zugeständnis dieses Thatbestandes; deutlicher noch in den Worten der Theodicee, dass die ewigen Wahrheiten unverletzlicher als der Styx seien (G. VI 176). Dadurch ist für Gott nicht alles möglich; sondern er ist an die „Natur der Dinge" gebunden. So ist z. B. die ursprüngliche Unvollkommenheit der Geschöpfe eine „ewige Wahrheit", die Gott „Grenzen setzt" (G. VI 341) und damit zur eigentlichen Ursache dafür wird, dass eine Welt ohne Uebel unmöglich ist (B. W. Wolff S. 50)[1]. Nun hat sich zwar Leibniz so zu helfen versucht, dass er den göttlichen Verstand als die Quelle der ewigen Wahrheiten betrachtet. Auf den Vorwurf: „Si Deus aeternas rationes sequitur, aliquid datum iri prius Deo" sei zu antworten: „Rationes aeternas esse in Divino intellectu, nec ideo quicquam esse prius Deo, sed tantummodo divinam intellectionem esse natura priorem divina volitione" (An Bierling. G. VII 507). Obwohl Leibniz die „Notwendigkeit" dieser ewigen Wahrheiten folgerichtig als einen Beweis dafür ansieht, dass sie in dem Dasein der

[1] „Origo mali est a limitatione creaturarum."

notwendigen Substanz, d. i. Gottes, begründet sein müssen (Nouveaux Essais. G. V 429), so muten doch die Distinktionen zwischen göttlichem Willen und Verstand recht scholastisch an und zeigen die Schwierigkeiten, in die sich Leibniz mit seinem Gottesbegriffe verwickelte.

Aus ähnlichen Motiven geht hervor und zu ähnlichen Konsequenzen führt die unbedingte Geltung des Kausalprinzipes auch für Gott. Er wählt nicht nur das Beste [1], sondern es liegt in seiner Natur, dass er das Beste wählen m u s s. Damit wird die Wahl des Besten zum Zauberland, das Freiheit und Notwendigkeit, Teleologie und Kausalität vereint. Dass es sich um eine Wahl handelt, rettet die Freiheit, dass diese Wahl naturnotwendig das Beste treffen muss [2], die Notwendigkeit. Leibniz drückt das so aus, dass Gottes Handeln nicht metaphysisch, sondern nur moralisch notwendig sei (G. VII 409). Für ihn hängt an dieser Unterscheidung ausserordentlich viel. Clarke, der ihr Recht bestritt, schien der Gott Leibnizens wie der Spinozas kein „Governor at all“, sondern mehr „Fate and Nature and Necessity“ zu sein (G. VII 386). Dass Leibniz dieser Anschauung hatte unbedingt entgehen wollen, wissen wir; ob es ihm aber so völlig gelungen ist, ist eine andere Frage.

Dieselbe Hinneigung zu einer mehr pantheistischen Gottesauffassung zeigt sich, wie oft hervorgehoben worden ist, im fertigen Monadensystem. Zwar verlangt dasselbe einerseits entschieden eine theistische Spitze [3]. Je höher die Monade steht, desto geistiger und persönlicher ist sie; die höchste muss deshalb ganz Geist und Persönlichkeit sein. Auch weist die Harmonie des Monadenreichs auf

---

[1] Leibniz deutet Théod. 225. G. VI 252 selbst die Inadäquatheit dieses Ausdrucks an, den er trotzdem oft, auch ausserhalb der Theodicee anwendet, wohl weil er geeignet ist, einen Gedanken der Leibniz'schen Philosophie leicht verständlich auszudrücken.

[2] Man beachte den Ausdruck: „La volonté de Dieu d e t e r m i n é e à faire ce qui est le plus parfait (G. IV 281).

[3] Vgl. KUNO FISCHER a. a. O. S. 541 f.

einen geistigen Urheber. Andrerseits ist es ein Widerspruch, dass die Monaden Substanzen und doch geschaffen sind, dass die höchste Monade wider die Regel „Fenster hat“ und auf die anderen einwirkt. Von hier aus läge es nahe, die Monaden als „Ausstrahlungen“ der einen göttlichen Substanz zu betrachten. Aber wenn auch Leibniz diesen Ausdruck nicht scheut[1], so hat er doch nie die Substantialität der Monaden aufgegeben, sich stets sehr entschieden gegen die Lehre von der einen Substanz gewendet (De ipsa natura. G. IV 508 f., G. IV 515) und in seinem Substanzbegriff die Rettung vor dem Pantheismus gesehen (G. IV 590). Er bekämpft die Auffassung von Gott als der Weltseele[2]; Gott ist ihm Weltschöpfer und Weltlenker, intelligentia extramundana[3]. Dass es Leibniz mit seinem Theismus ernst war, sollte nicht bezweifelt werden. Aber wie jeder moderne Theismus neigt der Leibniz'sche zur Immanenz. Leibniz stellt nicht eine Ueberwelt mit gänzlich verschiedenen Gesetzen der sublunarischen Welt gegenüber, er scheut sich vor Anthropomorphismen, kennt keine willkürlichen Eingriffe Gottes in den Mechanismus der Welt, sondern ihm ist der persönlich gedachte Gott die Macht, die als letzter Grund und letztes Ziel hinter der einen sich gesetzmässig entwickelnden Welt steht. In diesem Sinne schreibt er an Wolff über einen englischen Gegner seiner Gottesanschauung: „Libenter mihi imputaret Divinam gubernationem tolli, si omnia per se bene procedant, sed non considerat Divinam gubernationem circa naturalia in ipsa sustentatione consistere nec debere eam sumi ἀνθρωποπαθῶς“ (B. W. Wolff 181).

---

[1] Einer der pantheistischen Ausdrücke, der sich bei Leibniz findet, ist wohl der: Mens fit . . . . . quia variis modis Deus mundum intuetur, ut ego urbem (Bemerkung zu Spinozas Ethik. G. I 151).

[2] Considerations sur la doctrine d'un Esprit Universel Unique. G. VI 529 ff., Théod. 195. G. VI 232.

[3] De rerum originatione radicali. G. VII 303, Nouveaux Essais. G. V 324, Théod. 217. G. VI 248.

Neben Gott handelt es sich in der natürlichen Religion um die Seele, besonders um ihre Unsterblichkeit. Schon die Confessio naturae verbindet mit dem Gottesbeweise einen übrigens sehr unbedeutenden syllogistischen Unsterblichkeitsbeweis, so dass man sie ein kurzes Compendium der natürlichen Religion nennen könnte. Im späteren System ist die Unsterblichkeit der Seele durch ihre Substantialität gewährleistet. Der geistige Substanzbegriff Leibnizens hebt schnell über die Eindrücke hinweg, die sich vom Körperlichen her gegen die Möglichkeit der Unsterblichkeit erheben. Das sprechen die, man möchte sagen, stolz idealistischen Worte des ‚Discours de metaphysique' aus: „Il n'est pas possible que les changemens de cette masse étendue qui est appellée nostre corps, fassent rien sur l'ame, ny que la dissipation de ce corps detruise ce qui est indivisible" (G. IV 458). Andrerseits sucht Leibniz seine metaphysische Lehre durch die Resultate der empirischen Naturwissenschaft zu stützen. Die Entdeckungen Leewenhoecks und Swammerdams kamen seinem Grundsatze von dem sprunglosen Schaffen der Natur so sehr entgegen, dass sie ihm sehr plausibel erschienen. Im Anschluss an diese Forscher hielt er die Geburt eines Lebewesens nicht für eine Neuentstehung, sondern nur für eine Umbildung des letztlich ab infinito bestehenden Samentierchens. Die damit gelehrte Präexistenz wird zum Präjudiz für die Postexistenz: „Vere rationis est, ut quod naturaliter non incipit, etiam naturaliter non pereat" (Dutens V 319). Obwohl für den Tod keine ähnlichen empirischen Beobachtungen vorliegen, ist es doch vernunftgemäss, nach dem Prinzipe der Kontinuität anzunehmen, dass auch er kein Sprung, also kein völliges Ende sei, sondern nur eine Umbildung, vergleichbar der Verpuppung der Raupe, aus der einst der Schmetterling entstehen wird. Oefters verwertet Leibniz dieses populäre Beispiel, das sich durch das ganze 18. Jahrhundert hindurch grösster Beliebtheit erfreuen sollte [1].

[1] Vgl. G. VI 533, II 123. Zu Leibnizens Anschauung vom Tode

Diese auf der Unzerstörbarkeit der Substanz beruhende Unsterblichkeit teilen die Seelen mit allen anderen Substanzen. Sie allein genügt noch nicht [1]. Besonders Descartes gegenüber macht es Leibniz geltend, dass eine Unsterblichkeit ohne Bewusstsein und Erinnerung ein Spiel mit Worten sei (G. IV 299 f.). Bei den höheren Substanzen kommt zur Unzerstörbarkeit die Fortdauer des Bewusstseins und der Persönlichkeit: „(Homo) non tantum vitam et animam ut bruta, sed et conscientiam sui et memoriam pristini status et ut verbo dicam, p e r s o n a m servat" (G. VII 531) [2]. Obwohl Leibniz an vielen Stellen diese „höhere Unsterblichkeit" der menschlichen Seelen mehr nur behauptet, als bewiesen hat, ist doch auch sie in seinem Sinne eine rationale Wahrheit. Wir kennen seine Antipathie gegen die alleinige Begründung der Unsterblichkeit durch die Offenbarung [3]. Nur die Ausmalung des „Details" des Zustandes nach dem Tode hat die Vernunft der Offenbarung zu überlassen (G. II 125), die Frage der Unsterblichkeit selbst gehört vor ihr Forum.

Die Rationalität dieser höheren Form der Unsterblichkeit ist damit gegeben, dass nach dem Gesetze der Kontinuität die Monaden ihr ihnen eigentümliches Wesen behaupten müssen, das Wesen der höheren Monaden aber das einer moralischen Persönlichkeit ist. Die intelligenten Substanzen nehmen im Reiche der Monaden eine hohe Stelle ein. Sie allein besitzen Selbstbewusstsein und die Fähigkeit, die ewigen Wahrheiten zu erkennen (Monadologie 29. G. VI 611, G. II 136), sie verhalten sich zu den niederen Substanzen wie ein Sehender zu einem toten Spiegel

---

vgl. ausserdem B. W. Wolff S. 44, Mon. 73 ff. G. VI 619 ff.

[1] L'immortalité qu'on demande dans la morale et dans la religion, ne consiste pas dans cette subsistance perpetuelle toute seule qui convient à toutes les substances, car sans le souvenir de ce qu'on a esté, elle n'auroit rien de souhaittable (Discours. G. IV 460).

[2] Vgl. auch G. IV 459 f., II 125 und öfter.

[3] Vgl. oben S. 18.

(G. IV 460). Leibniz liebt es, den Wert der Geister durch den religiösen Gedanken ihrer Gottähnlichkeit auszudrücken. Sie sind „kleine nach dem Bilde Gottes geschaffene Götter" (Systeme nouveau. G. IV 479, II 125) „faits à son image, et quasi de sa race ou comme enfans de la maison" (Discours. G. IV 461). In uns befinden sich „gewisse Strahlen der göttlichen Weisheit und des ewigen Wortes, nämlich die ersten ewigen Wahrheiten" (G. VII 111). „In unserem Selbstwesen stecket eine Unendlichkeit, ein Fusstapf, ein Ebenbild der Allwissenheit und Allmacht Gottes" (Von der wahren Theologia mystica) [1]. Allein die Seelen haben wie Gott schöpferisches Vermögen (G. VI 604 f., IV 461). Sie allein sind fähig, mit Gott in Gemeinschaft zu treten (G. II 125, IV 462) und können seine „Freunde" sein (G. IV 461). Da es nun im Wesen der Monaden liegt, dass ihnen nichts zustösst als was in ihnen angelegt ist und den für sie giltigen Gesetzen entspricht (G. II 126) [2], so ist es durchaus folgerichtig und in Leibnizens Sinne eine rationale Wahrheit — was an sich ein kühner Glaube ist — „dass alle Veränderungen des Stoffes die Geister nicht um die moralischen Eigenschaften ihrer Persönlichkeit bringen können" (Systeme nouveau G. IV 481) [3], dass sie also nicht nur eine „physische", sondern auch eine „moralische" Unsterblichkeit besitzen (G. VII 531) [4]. In der Welt geht ja nichts verloren [5], sondern alles entwickelt sich in der ihm

---

[1] Guhrauer, Leibnitz's Deutsche Schriften I 411.

[2] Rien ne luy (der Substanz) arrive que de son fonds, et en vertu de ses propres loix.

[3] Cependant les Ames raisonnables suivent dex loix bien plus relevées, et sont exemtes de tout ce qui leur pourroit faire perdre la qualité de citoyens de la societé des esprits, Dieu y ayant si bien pourveu, que tous les changemens de la matiere ne leur sçauroient faire perdre les qualités morales de leur personalité.

[4] Vgl. auch B. W. Wolff S. 44: Rationales animae semper etiam personae suae leges morales servant.

[5] Vgl. Stein, Inedita S. 333: Weilen aber .... in der Natur nichts vergebens, noch verlohren gehet, sondern alles zu seiner vollkommen-

eigentümlichen Weise weiter. Deshalb kann ebensowenig wie die Substanz selbst ihr geistiger Charakter wieder vergehen [1], nachdem er einmal gewonnen ist. Die letzten Worte zeigen allerdings einen Riss des Gedankengefüges an. Als Persönlichkeiten sind die Seelen nicht wie als Substanzen präexistent, sondern die Persönlichkeit erhalten sie durch die Empfängnis (G. VII 531, Monad. 82. G. VI 621).

So ist es die hohe Wertung des individuellen Geistes, die zusammen mit dem Kontinuitätsgedanken die Idee der Unsterblichkeit begründet. Statt der populären Zusammenstellung von Gott und Unsterblichkeit — auch wenn sie bei Leibniz selbst vorkommt — wird man deshalb besser die Ideen von Gott und dem hohen Werte der menschlichen Persönlichkeit als die Grundgedanken der Leibniz'schen „natürlichen Religion“ bezeichnen dürfen [2]. Die Unsterblichkeitsidee ist nur e i n e Konsequenz dieses zweiten Grundgedankens neben anderen.

Diesen ferneren Konsequenzen hat sich nun die Betrachtung zuzuwenden. Die Harmonie verlangt, dass der Weltlauf in Beziehung zu dem moralischen Wesen der Geister steht. So führen die Ideen von Gott und der Seele und das Prinzip der Teleologie zu denen von V o r s e h u n g und V e r g e l t u n g.

---

heit und reiffe kommet, so wird auch jedes bildniss so unsre Seele angenommen, dermahleins mit dem künfftigen dergestalt ein ganzes machen, dass man alles endtlich gleich als in einen hellen spiegel wird überblicken ..... können. .... Und hierinn ist der unterschied zwischen den vernünfftigen und andern Seelen, dass die unsrigen, der wissenschaften und regierung fähig, mithin einigermassen in ihrem bezirk und kleinen welt, das thun, was Gott in der ganzen welt, also selbst wie kleine Götter kleine welten machen, die so wenig vergehen oder sich verlieren, als die grosse, deren sie bilde seyn, sondern vielmehr sich mit der Zeit ihrem Zweck nähern, wie auch die grosse welt mit ihnen thut (Aus Leibnitii lene judicium de Fr. Mercurii Helmontii doctrinis).

[1] ..... afin que sa cité (Gottes Staat) ne perde aucune personne, comme le monde na perd aucune substance (Discours. G. IV 462).

[2] Vgl. oben S. 17.

Mit diesen Gedankengängen zeigt sich Leibniz in engem Zusammenhange mit der christlichen Ueberzeugung vom Werte der Menschenseele, die er gegenüber der von der Naturwissenschaft ausgehenden Anschauung von der Bedeutungslosigkeit des kleinen Menschen innerhalb der Unendlichkeit der Natur behauptet.

Er thut das, obwohl er andrerseits die moderne Abneigung gegen den bisher herrschenden Anthropozentrismus gründlichst teilt. Es ist nicht etwa alles um der Menschen willen gemacht (Théod. 194. G. VI 232). Soweit Spinoza in seinem Anhange zum 1. Buche der Ethik nur gegen diese Anschauung protestiert, ist Leibniz völlig mit ihm einig (G. I 150). Wie energisch geisselt er selbst in der Theodicee diese „übel berüchtigte Maxime" (Théod. 118. G. VI 169). Gott hat mehr als eine Absicht (Théod. 120. G. VI 172), er vernachlässigt auch die Tiere und die leblosen Dinge nicht (Théod. 246. G. VI 263 f.). Keine Substanz ist in seinen Augen unbedingt verächtlich, aber auch keine hat einen unbedingten Wert (Théod. 118. G. VI 169). Absoluten Wert hat nur das Ganze. Nicht der Mensch ist der Weltzweck, sondern die Vollkommenheit und Schönheit des Universums. Diese besteht darin, dass bei der grösstmöglichsten Ordnung die grösstmöglichste Mannigfaltigkeit erreicht ist. (Monad. 58. G. VI 616) [1]. Nirgends tritt diese Richtung auf das Ganze bei Leibniz stärker hervor als in der Theodicee. Fast scheint es, als ob die Unmöglichkeit, die Theodicee anders zu führen, sie verstärkt habe. Die eigentliche Quelle dieser Anschauung aber liegt tiefer. Leibniz steht wie Giordano Bruno unter dem überwältigenden Eindrucke des neuen Kopernikanischen Weltbildes, zu dem er sich von Jugend an bekannt hat (G. I 37). Wie stark spricht z. B. aus Théod. 19. (G. VI 113 f.) das Bewusstsein des Modernen von der den Alten unbekannten

[1] Vgl. auch B. W. Wolff S. 171: Perfectio in re ipsa est tanto major, quanto major est consensus in majore varietate, sive a nobis observatur vel non.

Grösse der Welt! Nicht einmal die Erde, geschweige ein einzelner Mensch kann dem Universum gegenüber wesentlich in Betracht kommen! In demselben Sinne wirkte die Ueberzeugung von der Gesetzmässigkeit alles Geschehens. Den Satz aus Jaquelots ‚Conformité de la foi avec la raison‘[1]. „Changer l'ordre de l'univers, est quelque chose de plus haute importance infiniment que la prosperité d'un homme de bien“ billigt Leibniz völlig (Théod. 210. G. VI 243). Es ist ihm ein absurder Gedanke, dass Gott um irgend eines moralischen Uebels weniger willen die ganze Ordnung der Natur umstosse (Théod. 118. G. VI 168). Das ist ein starker Gegensatz zu dem theologischen Anthropozentrismus und eine Schätzung der Natur, wie sie die kirchliche Weltanschauung nie gekannt hatte.

Aber es wäre verkehrt zu glauben, mit dieser Richtung aufs Ganze das Wesen der Teleologie Leibnizens völlig beschrieben zu haben. Die anthropozentrische Teleologie Wolffs ist kein ganz unvermittelter Abfall von Leibniz. Wie so viele andere Gegensätze, so sucht Leibniz auch den zwischen Universalismus und Individualismus zu versöhnen. Beide Interessen vertritt er mit so lebhafter Ueberzeugung, dass zwei Reihen von Aussagen entstehen, die in ihren äussersten Spitzen sich direkt widersprechen. Das Monadensystem ist eine Vereinigung beider. Wie Spinozas System der konsequente Ausdruck einer Anschauung ist, nach der der Einzelne völlig im All versinkt, sucht Leibniz die Bedeutung des Individuellen und doch zugleich seine Einordnung ins Ganze zu wahren. „Le tout consiste dans ses parties“ (Mollat 50). Aus diesem wichtigen Satze folgt, dass die Vollkommenheit des Ganzen leiden würde, wenn das menschliche Geschlecht oder auch nur die geringste Sache schlecht regiert würde (ibidem). In dem Aufsatze ‚De rerum originatione radicali‘, in dem Leibniz schon 1697

[1] Conformité de la foi avec la raison ou Defense de la Religion contre les principales difficultez répandues dans le dictionnaire historique et critique de M. Bayle. Amsterdam 1705.

und in strengerer wissenschaftlicher Form als in der Theodicee das Problem derselben behandelt, weist er die Anschauung, dass es genüge, wenn die Welt als Ganzes vollkommen, der Einzelne aber elend sei, ausdrücklich als eine oberflächliche zurück. „Sciendum est, uti in optime constituta republica curatur, ut singulis quapote bonum sit, ita nec universum satis perfectum fore nisi quantum, licet salva harmonia universali, singulis consulatur“ (G. VII 307). Das „autant que l'harmonie generale le permet“[1] bleibt zwar die unumstössliche Voraussetzung für den Einzelnen, und es ist klar, dass die Kompossibilität vieler einzelnen Substanzen starke Einschränkungen derselben verlangt. Sehr oft muss ein Teil unvollkommener sein, als er es an sich zu sein brauchte, weil die Stelle, an der er im Ganzen steht, es fordert (Théod. 200. G. VI 235, Théod. 213. G. VI 245 f.). Das gilt natürlich auch für die Geister. Sich ins Ganze zu fügen, Entsagung und Verzicht auf persönliches Glück zu üben wird deshalb zur religiösen und sittlichen Pflicht. Den Abschnitt eines Briefes an Wolff, der über die Vollkommenheit des Ganzen und des Einzelnen handelt, schliesst er mit dem Satze: „Ita fit ut possimus laeti esse in doloribus praevalente alio bono“. (B. W. Wolff S. 20). Auch bei Leibniz erklingen wie bei Spinoza jene Töne einer sich ans Ganze hingebenden Frömmigkeit, die Troeltsch treffend als eine durch das neue Naturbild bedingte neue Art der religiösen Empfindung wertet[2]. Aber was bei Spinoza das Zentrum eines Kreises ist, das ist bei Leibniz nur der eine der beiden Brennpunkte einer Ellipse.

Innerhalb des Ganzen gilt auch das Einzelne, und zwar um so mehr, je höher der Rang ist, den es im Ganzen einnimmt. Es begreift sich leicht, dass damit die Menschenseele wieder eine dominierende Stellung gewinnt und dass es doch wieder zu einer Auffassung kommt, die durch

[1] Discours G. IV 430 und 461, Systeme nouveau. G. IV 481 und öfter.

[2] In „Leibniz und die Anfänge des Pietismus“. (A. a. O. S. 359.)

Worte gekennzeichnet wird wie die: „Un seul esprit vaut tout un monde" (Discours. G. IV 461) und „Nihil Anima rationali apud Deum pretiosius" (G. VII 62). Wie jeder Weise unvergleichlich mehr auf einen Menschen als auf irgend eine andere Sache Rücksicht nimmt, wie ein guter König lieber das Leben irgend eines Menschen als das seiner allerseltensten und wertvollsten Tiere rettet, so wird auch der aufgeklärteste und weiseste aller Monarchen vor allem auf die Geister Bedacht nehmen (G. IV 461). Leibniz scheut sich nicht zu sagen, dass die Glückseligkeit[1] der Geister zwar nicht der einzige, aber doch der Hauptzweck Gottes sei (Discours. G. IV 430, Théod. 118. G. VI. 169). Alles Uebrige ist „hauptsächlich nur für sie gemacht" (Systeme nouveau. G. IV 480, G. II 136).

Um diesen Gedanken auszudrücken, greift Leibniz zur religiösen Sprache. Schon in einem frühen Briefe an Thomasius klingt die Idee vom „Gottesstaate" an (G. I 33), die wir dann oft bei Leibniz finden und die in Schriften wie ‚De rerum originatione radicali', ‚Principes de la Nature et de la Grace' und der ‚Monadologie' geradezu den krönenden Abschluss des Systems bildet. Der Gottesstaat ist die Vereinigung der vernunftbegabten Geister. Er ist „das erhabenste unter den Werken Gottes" (Monad. 86. G. VI 622), der Hauptzweck der Welt (G. II 125). Er wird nach eigenen Gesetzen, denen der Gerechtigkeit und Liebe (G. II 124 f.), regiert und bildet damit eine eigene Welt, „eine moralische Welt in der natürlichen" (Monad. 86. G. VI 622), die nur deshalb die Gesetzmässigkeit des Ganzen nicht verletzt, weil beide Welten auf einander gestimmt sind; doch so, dass die moralische die herrschende ist: Das Reich der Natur dient dem der Gnade (Principes de la Nature et de la Grace 15. G. VI 605). Man sieht, dass bei Leibniz der „Gottesstaat" oder „das Reich der Gnade"[2]

---

[1] Denn „la félicité est aux personnes ce que la perfection est aux estres" (G. IV 462).

[2] Der Ausdruck „Gnade" kommt allerdings auch, aber selten, im

nicht, wie man denken könnte, das Bereich der Offenbarung ist. Die Idee des Gottesstaates drückt vielmehr die idealistische Ueberzeugung aus, dass die Geister nicht in den Mechanismus der Natur verflochten sind, dass der Weltlauf ihren Ansprüchen gegenüber nicht gleichgiltig ist, sondern dass für sie besondere moralische Gesetze gelten, die sie über die Zerrüttungen des Stoffes erheben (G. IV 480)[1] und die ebenso unverletzlich sind als die physischen (G. VII 108).

Das Hauptgesetz dieser Art ist das der Vergeltung. (Principes de la Nature et de la Grace 15. G. VI 605). Dasselbe ist Leibniz stets wertvoll gewesen, zumal in seinem positiven Teile, dass die Tugend Glückseligkeit zur Folge habe (Confessio naturae. G. IV 106). Er setzt in den Bemerkungen zu den Briefen Spinozas an Oldenburg dessen These: „Possunt quippe homines excusabiles esse, et nihilominus beatitudine carere, et multis modis cruciari" die Meinung entgegen: „Hoc non sine cautela transmittendum: et credibile est postulare naturam Dei, sive rerum perfectionem, ut eae tandem mentes felices esse deprehendantur, quarum voluntas recta est" (G. I 128). Der Gedanke von Römer 8_{28} Ὅτι τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν ist eine in deutlichem Anklange an diese Bibelstelle unzählige Male ausgesprochene Leibniz'sche Grundüberzeugung[2]. Dabei fliessen die Anschauungen, dass die Gottesliebe selbst schon Glückseligkeit sei (Principes de la Nature et de la Grace 16. G. VI 605, G. VII 46) und dass auch äusseres Glück hinzukommen müsse, in einander über.

Sinne von Offenbarung vor. Vgl. G. VII 352.

[1] Vgl. auch G. II 136: Les intelligences ..... ont bien des privilèges qui les exemptent des révolutions des corps.

[2] Vgl. Scientia generalis. G. VII 62 (omnia optime esse ordinata, et in bonum cedere Deum amanti), Discours G. IV 430 (que rien ne sçauroit nuire à ceux qui l'aiment), G. II 125 (que tout doit reussir au plus grand bien de ceux qui l'aiment), Monadologie 90. G. VI 622 f., Principes de la Nature et de la Grace 18. G. VI 606, G. IV 462, G. VII 391 und öfter.

Häufig genug begegnen wir bei Leibniz auch der letzteren. Die Guten sind nicht nur „felices“, sondern auch „fortunati“ (G. VII 47). Die Umwälzungen der natürlichen Welt seien in wundervoller Harmonie mit dem „Reiche der Gnade“ so eingerichtet, dass sie der Glückseligkeit der Guten und der Züchtigung der Bösen dienen (Systeme nouveau. G. IV 480), die Sünden führen „vermöge der Ordnung der Natur und sogar infolge der mechanischen Einrichtung der Dinge ihre Strafe mit sich“ (Monad. 89. G. VI 622). Ja Leibniz schreitet bis zu eschatologischen Phantasien fort und malt sich aus, dass der Erdball auf natürlichem Wege gerade dann zu Grunde gehen und wieder neu entstehen werde, wenn der moralische Zustand des Geisterreiches es erfordere (Monad. 88. G. VI 622). Der Mechanismus wird mit nichten aufgehoben; aber trotz alles Mechanismus dient schliesslich doch alles dem Reiche der Geister. Wer fühlte es nicht, dass mit diesen Gedanken das Bereich der strengen Wissenschaft längst verlassen und der Boden religiöser Glaubensüberzeugungen betreten ist? Leibniz selbst freilich lehnt es ausdrücklich ab, dass dem so sei; zu alledem brauche man nicht den Glauben, sondern nur die Vernunft [1], alles das sei nicht nur „theologice“, sondern auch „physice“ wahr (De rerum originatione radicali. G. VII 307). Das äussere Glück muss der inneren Würdigkeit entsprechen „quoniam omnes res externas una quaedam Mens gubernat,

[1] Il faut donc tenir pour asseuré que plus un homme a fait du bien ou au moins taché de faire de tout son pouvoir . . . . . , plus il sera heureux, et s'il a fait ou même voulu faire des grands maux, il en receuvra de tres grands chastimens.

Pour connoistre cette grande maxime, il n'est point besoin de la foy (NB!), il suffit d'avoir du bon sens, car puisque dans un corps entier ou parfait, comme est par exemple une plante ou un animal, il y a une structure merveilleuse qui marque que l'auteur de la nature en a pris soin et reglé jusqu'aux moindres parties, par plus forte raison le plus grand et le plus parfait de tous les corps qui est l'univers, et les plus nobles parties de l'univers, qui sont les ames, ne manqueront pas d'estre bien ordonnées (Scientia generalis. G. VII 107).

cujus sapientia potentiaque summa est, quae caeterarum inprimis mentium pro cujusque perfectione curam gerit“ (G. VII 47). Es zeigt sich hier deutlich, wie sehr bei Leibniz Religion und Wissenschaft zusammenfallen. Da der Gottesbegriff rationale Wahrheit ist, so wird mit ihm in der Wissenschaft gearbeitet wie mit jedem anderen und die aus ihm abgeleiteten Konsequenzen gelten Leibniz anstandslos als wissenschaftliche Wahrheiten.

Wie hoch ist die Stellung, die nach Leibnizens Ueberzeugung der einzelne Menschengeist im Ganzen der Welt einnimmt! Die eben beendeten Ausführungen zeigen deutlich, wie sehr jener Individualismus, der für die ganze Aufklärung so charakteristisch, aber auch noch weit über dieselbe hinaus wirksam ist — zum mindesten bei Leibniz — aus christlichen Vorstellungen hervorgewachsen und mit ihnen unauflöslich verknüpft ist. Man darf sagen, dass in der rationalen Psychologie der Aufklärung ähnliche Tendenzen wirken wie die, die in der ihr vorhergehenden vorwiegend religiös interessierten Epoche das Heil der einzelnen Seelen über alles andere hatten stellen lassen.

Mit dem Bisherigen ist die „natürliche Religion“ Leibnizens in ihren Grundzügen dargestellt.

Es erwachsen freilich noch grosse Aufgaben für ihre Behauptung. Je mehr die Vollkommenheit und Zweckmässigkeit der Welt für Leibniz von religiöser Bedeutung war, desto mehr musste die Thatsache des Uebels ihm Schwierigkeiten bereiten. Er stellte ja nicht mehr wie die dualistische Religionsauffassung eine Welt der Vollkommenheit der irdischen Welt des Elends und der Sünde gegenüber, sondern für ihn gab es eine Welt, die als Ganzes vollkommen war. Es erhellt, dass Leibnizens von Jugendtagen an gehegtes Interesse für das Problem der Theodicee mit der Art seiner Religionsauffassung aufs engste zusammenhängt.

In Verbindung mit diesem hat Leibniz auch das Problem der menschlichen Freiheit behandelt. Seine Forde-

rung strengen kausalen Ablaufs widersetzte sich lebhaft dem populären Freiheitsbegriffe. Aber er hatte andererseits ein Interesse daran, dass dieser Determinismus nicht den moralischen Charakter der Persönlichkeit vernichte. So entsteht das analoge Problem der Vereinigung von Notwendigkeit und Freiheit wie bei Gott auch bei dem Menschen.

Diese für die Religion höchst wichtigen, aber doch nicht fundamentalen Probleme im Vorbeigehen mit zu behandeln, würde nur zu Oberflächlichkeiten führen. Deshalb sei es genug, die Stelle aufgewiesen zu haben, an der sie sich erheben.

III.

Im Sinne eines streng formalen Schematismus würde es sein, neben die erste Klasse der Religionswahrheiten, die Leibniz kennt, die zweite zu stellen, d. h. die Offenbarungswahrheiten, um erst dann von den objektiven Religionswahrheiten zu den Forderungen für das subjektive religiöse Verhalten überzugehen. Da die letzteren aber bei Leibniz so vorwiegend auf den Ueberzeugungen von der natürlichen Religion fussen, fordert das sachliche Interesse eine Umkehr dieser Reihenfolge, und es ist schon jetzt zu behandeln, worin nach Leibniz das Wesen der Religion in subjektivem Sinne oder der Frömmigkeit besteht.

Am klarsten definiert uns Leibniz das Wesen der Frömmigkeit auf den für seine religiöse Stellung auch sonst höchst wichtigen ersten Blättern der Theodiceevorrede: „La veritable pieté (die kurz zuvor folgendermassen näher bezeichnet wurde: c'est à dire la lumiere et la vertu) consiste dans les sentimens et dans la practique“ (G. VI 25). Religiöse Erkenntnisse [1]) und tugendhaftes Handeln machen also die wahre Frömmigkeit aus. Im weiteren Verlaufe der Vor-

---

[1] Daraus, dass Leibniz les sentimens in Parallele zu la lumiere stellt und die Glaubensformeln als degenerierte Abart derselben ansieht, ergiebt sich, dass er darunter nicht Gefühle, sondern Meinungen versteht.

rede wie an vielen anderen Stellen ist seine Definition weniger intellektualistisch und moralistisch, wenn er die Frömmigkeit als Liebe zu Gott bezeichnet (G. VI 27) [1]).

Ueber die grosse Rolle, die das intellektualistische Moment in Leibnizens Religion spielt, bedarf es nicht mehr vieler Worte. Oder erhellt es nicht zur Genüge daraus, dass die Philosophie die Begründerin der Religion wurde, dass die Religionswahrheiten zugleich demonstrierbare Vernunftwahrheiten sind? Nicht nur wegen der religiösen Krisis der Zeit ist die Begründung des Glaubens auf das Wissen so nötig, sondern es ist für Leibniz — gemäss der die ganze Zeit beherrschenden Ueberzeugung vom Primate des Intellekts — der Natur der Sache nach das durch Denken zu gewinnende Wissen über Gott das primäre Erfordernis der Religion. Erst muss die Erkenntnis seines Daseins und seiner Vollkommenheiten vorhanden sein, ehe man ihn lieben kann. „On ne sauroit aimer Dieu, sans en connoistre les perfections“ (Théod., Preface G. VI 28). Nur so ist eine auf eigene Ueberzeugung gegründete Frömmigkeit, die mehr ist als „papageimässiges“ Nachsprechen, möglich (G. VII 117), während jeder Glaube ohne Erkenntnis tot [2]) und jedes schwärmerische religiöse Gefühl ohne Einsicht minderwertig, oft sogar gefährlich ist. Nur die Erkenntnis schützt vor den beiden Extremen des Unglaubens und Aberglaubens. Was das letztere betrifft, so spottet Leibniz über die Theologen, die so oft sich einbilden, sie liebten Gott, während sie ihn gar nicht kennen, sondern grundverkehrte Vorstellungen von ihm haben (G. VI 28). Deshalb gilt es, wie für alle anderen Gebiete, so auch für das religiöse, zuerst den Verstand „aufzuklären“, richtige Erkenntnisse

[1] La veritable pieté ..... consiste dans l'amour de Dieu, mais dans un amour éclairé, dont l'ardeur est accompagnée de lumiere.

[2] „Der Glaube ohne Erkenntniss ist nicht vom Geist Gottes, sondern vom todten Buchstab oder vom Schall. Der Glaube ohne Licht wecket keine Liebe, sondern nur Furcht oder Hoffnung und ist nicht lebend“ (Von der wahren Theologia mystica. GUHRAUER, Leibnitz's Deutsche Schriften I 413).

zu schaffen, dann wird sich alles Uebrige von selbst machen.

Trotzdem aber ist Leibniz nichts weniger als blosser Intellektualist. Es giebt bei ihm kein totes Wissen; wie er die Wissenschaft letztlich aus praktischen Interessen treibt, so setzt sich bei ihm jede Erkenntnis in Gefühle und Handlungen um. Die religiöse Erkenntnis geht unmittelbar in Gottesliebe über, sie ist halb Meinen, halb Fühlen, sie wird zum gefühlsmässigen Empfinden der Grösse und Güte Gottes: „On ne peut connaître Dieu, comme il faut, sans l'aimer au delà de toutes choses" (Mollat 62). Liebe ist nach Leibnizens oft gegebener Definition die Freude an der Glückseligkeit, bez. den Vollkommenheiten eines andern [1]; Gottesliebe ist also die Freude an den Vollkommenheiten Gottes. Wer könnte mehr zur Liebe entflammen als Gott, das vollkommenste Wesen? „Superat divinus amor alios amores, quod Deus cum maximo successu amari potest, quando Deo simul et felicius nihil est et nihil pulcherius felicitateque dignius intelligi potest" (Cod. Jur. Gent. Dipl. G. III 387). Kaum jemals erhebt sich Leibniz zu solchem Schwunge, als wenn er von diesem Thema redet. Es reisst ihn in einem rechtsphilosophischen Aufsatze zu den begeisterten Worten hin: „Haec illi demum satis capiunt, qui sciunt, quam sit paene ad exstasin usque jucundum novas semper admirandasque perfectiones invenire in eo, quod amamus. Sed abripior argumenti suavitate, quamquam de eo nimia dici non possint neque omnes, quid amor, quid visio Dei, satis recte assecuti videantur. Nam si intellegerent, non possent non commoveri" (Mollat 17). Wie oft macht sich bei Leibniz mitten in metaphysischen Untersuchungen die Empfindung Luft, dass Gottes Vollkommenheit noch viel grösser sei als man gemeinhin annehme, dass seine philosophischen Erkenntnisse zu grösserer Bewunde-

[1] Amare autem sive diligere est felicitate alterius delectari, vel quod eodem redit, felicitatem alienam asciscere in suam. (Vorrede zum Codex Juris Gentium Diplomaticus. G. III 387.) Vgl. auch G. II 570, VI 605, VI 27.

rung und Liebe Gottes entflammten! Zuweilen freilich sind das diplomatische Anempfehlungen seiner Philosophie; aber anderen Stellen dieser Art merkt man es deutlich an, dass sie aus echter religiöser Stimmung hervorquellen [1].

Man sieht: ebensowenig als der Intellektualismus der mittelalterlichen Scholastik und die Mystik unvereinbare Gegensätze sind, ebensowenig schliesst Leibnizens religiöser Rationalismus starke religiöse Gefühle aus. Es ist kein Zufall, dass der Streit Fénélons und Bossuets über die uninteressierte Gottesliebe sein lebhaftes Interesse erweckte, dass er mit Nicaise und Coste darüber korrespondierte und die Veröffentlichung eines von ihm verfassten Artikels [2]) darüber durch Nicaise veranlasste (G. II 582). Er spürte in Fénélons mystischer Frömmigkeit eine der seinen verwandte Ader. Er beklagt es, dass die Verurteilung Fénélons voraussichtlich dazu dienen werde, die Seelen „von der reinsten Theologie der wahren Mystik zu entfremden, die uns von den weltlichen Dingen abziehen und zu Gott führen soll" (G. II 576). Er urteilt mit gewissen Einschränkungen günstig über die Mystik und schreibt ihr das Verdienst zu, dass sie die Menschen von der vulgären ceremoniellen zu einer soliden Frömmigkeit führe (Bodemann, Handschriften S. 24). Ja, er hat selbst einige Traktate im Stile der Mystik verfasst, wie „Von der wahren theologia mystica" [3]), „Von dem Verhängnisse" [4]) und „Von dem höchsten Gute" [5]). Diese Schriftchen atmen so spürbar religiöse Gefühlswärme und enthalten zugleich fast auf jeder Zeile charakteristische Gedanken Leibniz'scher Philosophie, dass sie zu wichtigen Dokumenten für den Ernst seiner religiösen Gesinnung und für die unlösliche Verknüpfung werden, in der bei ihm metaphysische Erkennt-

[1] Vgl. besonders Nouveaux Essais I. Buch, 1. Cap. Einleitung. (G. V 65). Sonst B. W. Wolff S. 44, G. III 341 u. öfter.

[2] Er findet sich G. II 576—580.

[3] Guhrauer, Leibnitz's Deutsche Schriften I S. 410—413.

[4] Ibidem II S. 48—55 und (ohne Ueberschrift) G. VII 117 ff.

[5] Ibidem II S. 35—44 und (ohne Ueberschrift) G. VII 111 ff.

nisse und religiöses Empfinden sich befinden.

Namentlich dem Aufsatze über die Fénélon'sche Kontroverse lassen sich noch nähere Bestimmungen über Leibnizens Auffassung der Gottesliebe entnehmen. Mit Fénélon ist er der Ueberzeugung, dass die wahre Liebe nicht lohnsüchtig sein und keinen Vorteil für sich verlangen dürfe. Andererseits glaubt er, dass wir alles für unser Bestes thäten, dass es unmöglich sei, davon abzusehen, mögen wir immerhin zuweilen so reden, als ob es so sei (G. II 578). Deshalb enthält seine Definition das doppelte Moment, dass die Liebe ganz auf den anderen gerichtet ist und dennoch oder gerade dadurch eine Erhöhung des eigenen Wesens bedeutet (G. II 578)[1]. Die ästhetische Freude an einem Gemälde Rafaels mit der Erhebung, die sie gewährt, führt Leibniz als ein „Gleichnis der Liebe" an. Doch hebt er hervor, dass die Liebe noch mehr ist, da bei ihr der „schöne Gegenstand" (res pulchra) Persönlichkeit (felicitatis capax) sei (Cod. iur. gent. dipl. G. III 387). An diesen Ausführungen ist besonders zweierlei interessant. Einmal, welches starke ästhetische Element die Gottesliebe enthält. Das verrät sich auch darin, wenn Leibniz einmal in einem Briefe über die Gottesliebe seine Definition der Liebe in veränderter Form bringt: „Amare est c o n t e m p l a t i o n e alicuius rei delectari" (Dutens I 28). Man fühlt es, wie sehr Leibniz, wenn er von Gott redet, an die Harmonie und Schönheit des Universums denkt. Zweitens zeigt es sich, dass die Gottesliebe bei der auf Aktivität gerichteten Natur Leibnizens auf nichts weniger hinausläuft als auf ein Aufgehen in der Gottheit; sondern mit aller Energie weist er auf die durch sie stattfindende Erhöhung der eignen Persönlichkeit hin: „Das bild solcher frembden Vollkom-

[1] Il est visible par la notion de l'amour que nous venons de donner, comment nous cherchons en même temps nostre bien pour nous et le bien de l'objet aimé pour luy même; lorsque le bien de cet objet est immediatement, dernierement (ultimato) et par luy même nostre but, nostre plaisir et nostre bien.

menheit in uns eingedrückt, macht dass auch etwas davon in unss selbst gepflanzet und erwecket wird“ (G. VII 86) und „Dei perfectio quodammodo in nos transfunditur intelligendo atque amando“ (Mollat 17).

Wir stehen hier an dem Höhepunkte Leibniz'scher Frömmigkeit. Gotteserkenntnis und Gottesliebe sind „unmittelbare Güter des Gemütes“, „bona per se“ (G. VII 117), hocherhaben über alles äussere Glück (G. VII 88 f.). Deshalb bilden sie die höchste Glückseligkeit und den letzten Endzweck des Menschen. „Hierauss nun ist die Rechnung leicht zu machen, dass man die undeutliche Empfindungen und Sinnliche Lustbarkeiten nicht weiter brauchen soll, als die erfahrung gelehret, dass sie zu erhaltung und verbesserung des Leibes dienen. Hingegen sollen wir unsern verstand so viel immer des Leibes wegen thunlich, in den deutlichen begreiffungen üben, als welche zugleich eine erkentniss der vollkommenheiten Gottes geben, den willen verbessern und mit Gott vereinigen. Und sollen wir demnach durch solche übungen unsern willen dazu gewehnen, dass er seine Haupt Lust in Gott und denen reinen und lautern empfindungen oder erkäntnissen finde und uns hernach beständig dazu treibe. Und diess demnach ist vor den Rechten Endzweck des Menschen zu halten; denn soweit er schöhne wahrheiten begreiffet, ist er ein Spiegel der Schöhnheit Gottes, breitet seine Ehre aus und nähert sich zu dessen vollkommenheit so viel immer müglich. Er lebet deswegen, hat auch leib und Sinne damit er die erkäntniss Gottes und daraus entstehende Liebe haben und mehren solle .....“ (G. VII 113 f.). In diesen Gedanken schliesst sich Leibnizens religiöses und wissenschaftliches Interesse in eins zusammen, indem er die Erkenntnis Gottes mit der der notwendigen Wahrheiten identifiziert[1]. Die für Leibniz so

---

[1] Vgl. auch G. II 82 f.: C'est la seule connoissance des raisons en elles mêmes ou des verités necessaires et eternelles, sur tout de

wichtige Unterscheidung der Erfahrungs- und der notwendigen Wahrheiten gewinnt hier religiöse Bedeutung. Alle Erfahrungserkenntnis ist zeitlich und vergänglich und sub specie aeternitatis ebenso unnütz als die Kenntnis der Strassen einer Stadt, wenn man sich nicht in ihr befindet (G. VII 114, III 182), in der Erkenntnis der notwendigen Wahrheiten aber erhebt sich der Mensch zum Ewigen und Unvergänglichen. „Ewige und allgemeine wahrheiten zu finden, so in allen weltkugeln, ja in allen zeiten, und mit einem worth bey Gott selbst gelten müssen, von dem sie auch beständig hehrfliessen“ (G. VII 115), das ist des Menschen höchster Zweck.

Gotteserkenntnis und Gottesliebe führen zu einem weiteren für Leibnizens Religion charakteristischen Zuge, zur Ergebung in die Schickungen Gottes, zur Zufriedenheit mit dem Weltlauf. „Und eben dieses wohlgefallen an der allgemeinen höchsten verordnung, es lauffe gleich wie es wolle, wenn man das seinige gethan, ist der rechte grund der wahren Religion. Und beruhet dabey in der vernunfft, dienet auch zu unser vergnügung“ (G. VII 121). Es ist schon daran erinnert worden, dass Leibniz dieses Sich-Schicken in den Lauf der Dinge mit Spinoza gemein hat, ebenso aber wurde auch schon der wesentliche Gegensatz Leibnizens zum Stoicismus der cartesianisch-spinozistischen Ethik berührt. Leibnizens Ergebung ist kein resigniertes Hinnehmen des Notwendigen, sondern ein hoffnungsvolles Vertrauen auf die Zweckmässigkeit alles Geschehens, das sich auf seinen teleologisch bestimmten Gottesglauben gründet: „Si quis certus Divinae gubernationis firmissime cogitet immortalem animam in manu et praesidio Dei positam non nisi a se laedi posse Deumque amantibus sui sive virtutem colentibus felicitatem maximam destinasse, ille non tantum contenta in omnibus malis, sed et laeta his ipsis quae geruntur, mente facilius et plenius beatam quandam jam tum

---

celles qui sont les plus comprehensives et qui ont le plus de rapport au souverain estre, qui nous peuvent perfectionner.

in terris vitam degit“ (G. VII 152)[1]. Alles, was wir nicht erlangen konnten, nachdem wir unsere Pflicht gethan, kann nicht zu den wahren Gütern gehören; auch das, was gegen unsern Wunsch geht, muss gut sein, weil es von Gott, dem allervollkommensten Wesen, kommt (G. VII 81, 95). So ist es der Gottesgedanke, der gegenüber den Eindrücken der Erfahrung den Optimismus rettet, und ohne die Religion ist eine Ruhe (tranquillité) und Glückseligkeit (felicité) der Seele nicht möglich. Dass sie zu dieser unentbehrlich ist, macht für Leibniz vor allem den Wert der Religion aus.

Leibniz weiss es sehr wohl, dass diese Zufriedenheit sich nicht so leicht finden lässt, dass es „keine Kleinigkeit ist, mit Gott und der Welt zufrieden zu sein“ (Théod. 254. G. VI 267). Er ist kein oberflächlicher Optimist, er giebt es zu, dass auf den ersten Blick die Welt, in der das Böse so oft triumphiert, mehr den Eindruck eines Chaos als den eines von einer höchsten Weisheit geordneten Kosmos macht (De rerum originatione radicali. G. VII 306). Aber diese Verwirrung liegt nicht in den Dingen, sondern sie wird uns nur von unserer mangelhaften Erkenntnis vorgespiegelt. Alle unsere Klagen kämen von unserer zu geringen Erkenntnis, schreibt er an die Königin Sophie Charlotte (G. VI 498). Mit unserer Erkenntnis wird auch unsere Einsicht in die Vollkommenheit der Dinge und damit unsere Zufriedenheit wachsen: „Plus on connoîtra les choses, plus on les trouvera belles et conformes aux souhaits qu'un sage pourroit former“ (G. II 136). Indessen wird vieles dauernd dunkel bleiben. Trotz seines Vertrauens auf die Kraft der Vernunft ist sich Leibniz der Schranken der menschlichen Erkenntnis wohl bewusst. Das entspricht durchaus dem Monadensysteme. Absolut klare und deutliche Vorstellungen

[1] Vgl. auch Théod. 254. G. VI 268, G. VII 119 f., G. VII 62 (Idem Deum amabit super omnia, cum eius pulchritudinem intelligat, et non contentus tantum, sed et laetus erit eventis omnibus, cum pro demonstrato habeat omnia optime esse ordinata, et in bonum cedere Deum amanti).

hat nur die Gottheit, während sich bei den Menschen dunkle und verworrene mit diesen mischen. Es ist nur natürlich, dass den Augen eines endlichen Geistes viele Wege der Vorsehung verborgen sind (G. VII 107). Es gilt deshalb jene „modestia in sacris" zu üben, die Leibniz an Toland vermisste (Dutens V 145) und für die er, was hervorzuheben ist, trotz seines Vernunftoptimismus ein ausgeprägtes Gefühl besass. Durch zahlreiche Beispiele sucht er ihre Notwendigkeit zu Gemüte zu führen. Alles in dem grossen Gedichte des Universums schon jetzt verstehen zu wollen, sei genau so thöricht, als einen Roman nach dem 1. Kapitel (Mollat 51), ein verdecktes Gemälde nach einzelnen sichtbaren Pinselstrichen oder ein Musikstück nach einer darin vorkommenden Dissonanz (G. VII 306) zu beurteilen. Wir kennen nur einen kleinen Teil der sich ins Unermessliche erstreckenden Ewigkeit und gleichen den Leuten, die von den unterirdischen Salzbergwerken der Sarmaten aus sich ein Bild der Welt machen (ibidem). Nie wird deshalb unsere Vernunft alle Rätsel lösen können, aber sie hat doch die Kraft und das Recht zu dem Urteil, dass alles vollkommen und zweckvoll sei. Das folgt nämlich a priori aus der Gottesidee [1]. Ausserdem ist die Thatsache, dass das, was wir erkennen können, gut ist, ein Präjudiz dafür, dass es auch dasjenige sei, was wir nicht einsehen (Théod. 134. G. VI 187 f., Théod. 194. G. VI 232). Wenn sonst vielfach dem religiösen Rationalismus die Religionswahrheiten zu der natürlichsten Sache von der Welt werden, so gilt das — wie man sieht — für den Leibniz'schen Rationalismus nicht. Er ist sich vielmehr völlig dessen bewusst, dass die Erfahrung vielfache Widersprüche gegen seine rationalen Religionsanschauungen aufweist. Es ist aber eben Aufgabe der Vernunft, über den Eindruck der Erfahrung emporzuheben. Gerade das Leibniz'sche Denken, das die kühne Gedankendichtung des Systems der prästa-

---

[1] Vgl. G. VII 121.

bilierten Harmonie entwirft, geht ja weit hinter das erste Bild der Dinge zurück. Leibniz bringt dafür gern ein bezeichnendes Beispiel. Nachdem uns Kopernikus gelehrt hat, „das Auge in die Sonne zu stellen", sehen wir ein, dass die Verwirrung im Laufe der Himmelskörper, die den König Alphons von Kastilien zum Tadel der Einrichtung des Universums veranlasste, nur eine vermeintliche war. Ebenso gilt es, bei der Beurteilung des Weltlaufs „gleichsam von den Sternen herab" die irdischen Dinge zu betrachten (G. VII 89). „Und ob man gleich nicht jedesmahl den rechten Punkt des anschauens sofort mit dem verstand finden kan, so soll man sich doch vergnügen, dass man wisse, es sey dem also, dass man einen wohlgefallen an allen Sachen haben würde, wenn man sie recht verstünde" (G. VII 120 f.). Bei diesen Worten, die so durch und durch religiös empfunden sind, wird es ganz besonders sichtbar, dass Leibnizens „natürliche Religion" eigentlich gar keine natürliche Religion ist — wie es ja eine solche, wie wenigstens wir auf Kants Füssen Stehenden meinen, überhaupt nicht geben kann. Ohne es sich selbst zu gestehen, verwendet Leibniz beim Aufbau seiner Vernunftreligion wie seines ganzen Systems Voraussetzungen, die mit nichten beweisbare philosophische Wahrheiten, sondern in Wirklichkeit religiöse Gefühlspostulate sind. Auch von hier aus ergiebt es sich, dass Gefühl und Wille in Leibnizens Religiosität doch eine grössere Rolle spielen, als es zunächst der Fall zu sein scheint.

Je weniger selbstverständlich diese Zufriedenheit mit den Dingen ist, desto mehr wird sie zu einer der wichtigsten religiösen Pflichten. Der Pessimismus ist in Leibnizens Augen geradezu irreligiös. „Cui aliqua displicent in actis Dei, is Deum non putat perfectum". „Qui Deum non agnoscit perfectum, is Deum non satis amat" (G. VII 74) [1].

[1] Vgl. auch G. II 136: Que ceux qui ne sont pas contens de l'ordre des choses, ne sçauroient se vanter d'aimer Dieu comme il faut.

Klagen heisst nichts anderes als wider die Vorsehung murren (Théod. 15. G. VI 110). Man soll aber in keinem Staate, am wenigsten in dem Gottes zu den Unzufriedenen und Rebellen gehören (Discours. G. IV 429)[1].

Dass diese Ergebung nicht zu thatenlosem Quietismus führt, ist bei Leibniz selbstverständlich. Er beschränkt sie auf das Vergangene und verlangt für die Gegenwart das Thun des göttlichen Willens. In fast typischer Weise hat er immer und immer wieder diese beiden Pflichten nebeneinander gestellt[2].

---

[1] Wie sehr diese Gedanken bei Leibniz zu lebendiger persönlicher Ueberzeugung geworden sind, zeigt sich an seinem ganzen Charakter. Einen kleinen charakteristischen Zug dafür enthält ein Brief an Sophie Charlotte. Er bricht eine an Befürchtungen reiche, ziemlich düstere Schilderung der politischen Lage mit den Worten ab: „Nous aurions tort de nous en affliger et moy plus que personne, persuadé que je suis que la providence fait pour le mieux en general, et pour le bien en particulier de ceux qui ont cette bonne opinion d'elle (Klopp X 223). Auch das Gedicht auf den Tod Sophie Charlottes, der ihn bekanntlich sehr schwer traf, zeigt diesen Zug seiner Frömmigkeit.

„Nun so erhebet euch, o ihr bedrückte Sinnen,
Lasst eure Traurigkeit in dieser Freud' verrinnen;
Denkt, unverbesserlich sey das so Gott gethan:
Erkennt mans gleich noch nicht, soll mans doch beten an".
(Klopp X 295).

[2] Vgl.: „Qu'il faut tousjours estre content de l'ordre du passé, parce qu'il est conforme à la volonté de Dieu absolue, qu'on connoît par l'évenement; mais qu'il faut tâcher de rendre l'avenir, autant qu'il dépend de nous, conforme à la volonté de Dieu presomptive ou à ses commandemens, orner notre Sparte et travailler à faire du bien, sans se chagriner pourtant lorsque le succès y manque, dans la ferme créance que Dieu sçaura trouver le temps le plus propre aux changemens en mieux" (G. II 136). „Komt es also endtlich alles auff diese zwey grosse Regeln an ..... Erstlich dass wir alte bereits vergangene oder geschehene Dinge sollen vor guth und wohlgethan halten, als ob wir es schohn aus dem rechten gesicht-Punct sehen köndten; vors andere, dass wir alle künfftige oder noch ungeschehene Dinge so viel an uns und nach unsern besten begriff sollen guth und wohl zu machen suchen, und uns dadurch so viel immer müglich näher zu dem rechten Schau-punct sezen" (G. VII 122). Ausserdem

Man sieht: Für Leibniz sind **Religion und Optimismus aufs engste miteinander verknüpft.** Mit freudiger Zustimmung äussert er sich über die Behauptung des ihm geistesverwandten Shaftesbury, dass zur Religion der Humor gehöre, falls darunter Empfindungen der Freude gemeint seien, und macht sich die Behauptung zu eigen „Le contentement ou la joye est le plus sûr fondement de la Religion et de la pieté". Der „schlechte Humor" kann nur zu leicht in den Atheismus verfallen; denn er muss Gott leugnen oder schlechte Gedanken über ihn haben. (Remarques sur un petit Livre traduit de l'Anglois, intitulé: Lettre sur l'Enthousiasme. G. III 412). Nichts ist charakteristischer für Leibnizens Frömmigkeit als das Wort „die Zufriedenheit und die Freude ist die sicherste Grundlage der Religion und Frömmigkeit". Es trennt sie von der tiefernsten Sünden- und Gnadentheologie der Reformatoren und der weltscheuen Art der Pietisten. Bisher war nicht die Freude die Grundlage der Religion gewesen, sondern eine trübe Stimmung; ein Ungenügen an der Welt der Sünde und des Leides hatte das starke Erlösungsbedürfnis der Religion und die Sehnsucht aus dem „Jammerthale" in eine jenseitige Welt entbunden. Leibniz hegt demgegenüber durchaus die weltfrohe Stimmung der Renaissance; aber er setzt sie nicht der Religion entgegen, sondern vereinigt sie mit ihr: gerade in der wundervollen, zweckmässigen Harmonie der Welt zeigt sich die Grösse und Güte Gottes. Diese Synthese von Weltfreude und Religion führt einen neuen Frömmigkeitstypus, den der Aufklärung, herauf, der eine gänzliche Umbildung der religiösen Stimmung bedeutet. Die Vertreter des Alten haben diesen Gegensatz, der schwerer wiegt als alle Kritik am Dogma, auch wohl gefühlt. Der Dresdner Superintendent Valentin Ernst Loescher hat, obwohl er die Theodicee gleich bei ihrem Erscheinen günstig rezensierte und über Leibniz stets mit Achtung urteilte,

Discours. G. IV 429 f., Théod. 58. G. VI 134, Monad. 90. G. VI 622, G. VII 47 und öfter.

1736 in seinem ‚Quo ruitis?‘ [1] mit Besorgnis den Schaden geschildert, der aus der Lehre von der besten Welt für die Religion entstände, und ihr die alte theologische Auffassung, dass die Welt im Argen liege, entgegengestellt. In der optimistischen Wertung derselben sieht er eine laxe Beurteilung der Sünde und eine Verdrängung der Jenseitsstimmung [2] [3].

Endlich ist noch ein Moment ins Auge zu fassen, das nach Leibniz zur Frömmigkeit gehört: Die „Praxis“, das moralische Handeln. Eine nicht zu verkennende prinzipielle Selbständigkeit der Moral gegenüber der Religion ist bei Leibniz durch den schon behandelten wichtigen Gedanken gewährleistet, dass die Regeln des Guten nicht von Gottes Willkür abhängen, sondern selbständige, unableitbare Grössen sind [4]. Aber Leibniz verknüpft Religion und Moral in doppelter Weise. Einmal ist das moralische Handeln die notwendige Folge religiöser Gesinnung und sodann können richtige Normen des Handelns nur aus einer richtigen metaphysisch-religiösen Erkenntnis hervorgehen.

Hier kommt der erste der beiden Punkte in Betracht. Der Gedanke von Gott als der Weltharmonie hat zur Folge,

---

[1] Quo ruitis? Fünftes Pensum oder Vorstellung des Schadens, so aus der Lehre von der Philosophisch besten Welt entsteht. In der Zeitschrift „Unschuldige Nachrichten oder Frühaufgelesene Früchte der Theol. Sammlung von Alten und Neuen. 1736. Dritter Beitrag. S. 132—145.

[2] „Soll denn die neue Welt, der neue Himmel und die neue Erde in der seligen Ewigkeit nicht besser seyn als die gegenwärtige? Sehet hier die Gefahr, in welche uns die neue Philosophie setzet, das ewige Freuden-Leben, und die Herrlichkeit, die Gott bereitet hat, denen die ihn lieben, zu leugnen“. A. a. O. S. 136.

[3] Auf denselben Umschwung in England weist HUME hin, wenn er über die Theologen spottet, die jetzt den Optimismus vertreten, während sie früher von der Eitelkeit des Menschenlebens zu reden liebten. Dialoge über natürliche Religion. Uebersetzt von Paulsen. Berlin 1894. S. 120.

[4] Vgl. oben S. 47.

dass sich die Gottesliebe in der Liebe zu allen Menschen äussern muss. „Idem esse amare omnes et amare Deum, sedem harmoniae universalis“ (G. I 73). Die Förderung des Allgemeinwohls ist identisch mit dem Handeln zum Ruhme Gottes (G. III 261, G. VII 75). Damit leitet Leibniz das religiöse Handeln auf die Bahnen kräftiger weltlicher Bethätigung hinüber. Alle für Moral und Kultur wertlose Frömmigkeit, wie Quietismus (Nouveaux Essais. G. V 436) und Ceremoniendienst ist minderwertig. Dem Kultus erkennt er mit der gesamten Aufklärung keinen Wert zu, er ist ihm ein zweckloses Komplimentemachen vor Gott (G. III 218). Vollends aber ist eine Religion verwerflich, die das Allgemeinwohl nicht nur nicht fördert, sondern direkt schädigt, wie der Dogmatismus der Streittheologen mit seinen für das ganze Volksleben so furchtbaren Folgen. Leibniz denkt an diese Leute, wenn er sein Erstaunen über Christen ausdrückt, die da glaubten, fromm sein zu können, ohne den Nächsten zu lieben (Théod, Preface. G. VI 28). Ohne Nächstenliebe giebt es gar keine Frömmigkeit (ibidem). Es wird noch zu erwähnen sein, was Leibniz an Toland auszusetzen hat; aber darin sieht er ein Verdienst desselben, dass er die Menschen von der theoretischen zur praktischen Theologie führe (Dutens V 142). Das sei der grosse Fehler der vulgären Religion, dass sie die Menschen nicht besser mache (G. III 138), während die „Praxis“ doch die Hauptsache sei. Es sind bekannte Aufklärungsideen, die wir aus Leibnizens Munde vernehmen.

Es liegt aber andrerseits auch die Würdigung des Wertes der Religion für die Moral durchaus in der Konsequenz Leibniz'scher Gedanken. Darüber sei ein kurzer Exkurs gestattet. Leibniz teilt die Sokratische Ueberzeugung, dass das rechte Handeln das rechte Erkennen voraussetze (G. VII 116, Théod. Preface. G. VI 28, Stein, Inedita S. 344[1]). Das richtige Handeln fliesst aus der richtigen

---

[1] L'ignorance est la mère des crimes, et on ne sçauroit avoir

Würdigung der Güter, diese wieder aus der Gesamtweltanschauung. Deshalb gilt der Satz: „Moralis scientia proles Metaphysicae est“ (G. VII 149). Eine religiös mangelhafte Metaphysik wie die des Aristoteles führt — so urteilt er — zu einer zwar praktisch brauchbaren, aber sich nicht auf die höchste Höhe erhebenden Moral (ibidem). Eine solche ist nur möglich, wenn man die ewigen Güter in ihrer Erhabenheit über die vergänglichen kennt. Dass Leibniz dafür der Sinn nicht abging, zeigten seine Anschauungen über den letzten Endzweck der Menschen[1]. Selten freilich entwickelt Leibniz diese Gedanken ohne Verquickung mit der Vergeltungsidee. Er möchte auf diese und damit auf den Unsterblichkeitsglauben im Interesse der Moral nicht verzichten, weil nur wenigen Menschen die Tugend selbst zum Vergnügen wird (Molat 62). Aber es ist doch nicht nur pädagogische Rücksichtnahme auf die Masse der Menschheit. Leibniz selbst ist Eudämonist, und auch der Weise würde, wenn es Vorsehung und zukünftiges Leben nicht gäbe, Alles nur auf seine gegenwärtige Zufriedenheit beziehen (Nouveaux Essais. G. V 413). Deshalb ist eine Moral ohne Unsterblichkeitsglauben zwar möglich, aber unvollkommen (G. VII 511, Dutens V 331, Stein, Inedita 308). „Il faut prouver que le Dieu . . est sage et juste et qu'il ne laissera riens sans recompense et sans chastiment; ce sont là les grands fondemens de la morale“ (G. IV 300). Die Religion erst führt die Moral auf den Gipfel. „On peut dire qu'il y a un certain degré de bonne morale independamment de la divinité, mais que la consideration de la providence de Dieu et de l'im-

---

une vertu solide sans estre éclairé, au moins sur le point capital de la sagesse.

[1] Zu beachten sind auch die Anfangsworte eines ungedruckten Aufsatzes, der „Gedanken über das rechte Christenleben“ enthält. „Cum adeo brevis ac misera haec vita sit, anima autem immortalis, monstri simile est perinde homines vivere ac si vita in terris aeterna, futura autem nulla esset“. (Bodemann, Handschriften S. 12.)

mortalité de l'ame, porte la morale à son comble" (G. III 429). Das thut sie auch noch in einem anderen Sinne. Da die Wirklichkeit der Liebe darin besteht, das zu thun, was dem Geliebten lieb ist (Klopp I 114), so fliesst aus der Gottesliebe das Thun des Guten aus Neigung. Darüber findet sich eine schöne Stelle in einem bei MOLLAT (S. 62 f.) gedruckten Aufsatze. Wie die tüchtigen Regenten einen solchen Eindruck auf ihr Volk machen, dass es diesem die grösste Lust ist zu gehorchen, so kann der Mensch, der Gott wirklich kennt und liebt, gar nicht anders als aus Neigung das thun, was Gott will, und so erwächst aus der Gottesliebe zugleich Glückseligkeit und Tugend.

IV.

Neben den natürlichen Religionswahrheiten kennt Leibniz die von ihnen streng geschiedene Klasse der Offenbarungswahrheiten. Ihre Quelle ist die Bibel, die er ebenso unhistorisch wie die Theologen seiner Zeit als einen Kodex von Gott geoffenbarter Lehren ansah. Er sah nicht den Unterschied zwischen der Bibel und der in einer langen Geschichte entstandenen Kirchenlehre, sondern glaubte, dass die Dogmen der Kirche in der Schrift enthalten seien. Nur das empfand er, dass sie dort noch nicht so fein ausgesponnen seien wie bei den Theologen, weshalb er sich gern gegenüber den Streitigkeiten derselben auf den einfachen Ausdruck der Bibel zurückzog (G. III 172), ein Verfahren, das für den beginnenden Rationalismus charakteristisch wurde.

Es ist schon gesagt worden, dass Leibniz an der Offenbarung festhielt. Doch bedarf diese Behauptung noch eines eingehenderen Nachweises. Da ist denn zu sagen, dass die Anerkennung der Offenbarung nicht etwa nur eine Eigentümlichkeit der Theodicee ist, sondern dass man sie aus vielen anderen seiner Schriften und — worauf schon Lessing gegenüber der Meinung von Leibnizens Heuchelei auf-

merksam gemacht hat[1] — aus seinen intimsten Briefen belegen kann. Er ist schlechterdings nie zu einer Kritik der Bibel geschritten. Den besten Beweis aber bieten die Auseinandersetzungen Leibnizens mit solchen, die die Offenbarung ablehnten. Seine Abneigung gegen die reine Naturreligion Bodins ist schon geschildert[2]. Er erkennt es als den Kern der religiösen Stellung Spinozas, dass er die Religion ganz auf die Moral einschränke (Brief an Herzog Johann Friedrich bei STEIN, Inedita 301 f.), ist aber nicht seiner Meinung, dass alles, was die Vernunft nicht diktiere, als Aberglauben zu gelten habe. Wenn auch mit Spinoza gewiss Gerechtigkeit und Liebe für die Hauptsachen in der Religion zu halten seien, so sei es doch Pflicht zu prüfen, „s'il y a quelque chose de vräy et de solide dans ces revelations ou religions qui font tant de bruit dans le monde" (ibidem). Sehr respektvoll klingt das nicht. Nicht alles, was die Vernunft nicht vorschreibt, ist Aberglauben; also vieles; es gilt deswegen die Offenbarungen einer eingehenden Prüfung zu unterziehen und dabei wird von vornherein nur gefragt, ob „irgend etwas Wahres" an ihnen sei. Auch der Plural ist zu beachten: Leibniz kennt verschiedene Offenbarungsansprüche. Für die christliche gelangt er bei seiner Prüfung zu einem positiven Resultat. Seine Glossen zu Spinozas Briefen zeigen, dass er dessen Offenbarungskritik ablehnt (G. I 123—130). Aehnlich stellt er sich zu Toland, dessen Buch ‚Christianity not mysterious', ein grundlegendes Werk des englischen Deismus, er 1701 im ganzen sehr wohlwollend besprach. (G. G. Leibnitii annotatiunculae subitaneae ad Tolandi librum de christianismo mysteriis carente. Dutens V 142—149). Toland habe Recht, das Rationale für die Hauptsache am Christentum zu halten, aber Unrecht zu leugnen, dass Christus überdies noch Mysterien gelehrt habe, die man anerkennen müsse und deren Anerkennung auch durchaus vernunftge-

[1] Werke in der angegebenen Ausgabe IX 278.

[2] Vgl. oben S. 6.

mäss sei. Ebenso hat Leibniz entschieden die Dogmenkritik der Antitrinitarier und der ihm besonders missliebigen Socinianer abgelehnt (G. III 324, Dutens V 483). So ist es denn Leibnizens wirkliche Ueberzeugung, dass es Religionswahrheiten giebt, die positiver und historischer Natur sind und der Vernunft etwas hinzufügen, auch seine Theologie hat wie die der Theologen zwei Teile, eine theologia naturalis und eine theologia revelata.

Aber er verschiebt völlig den Schwerpunkt. Dort wurde in der Vernunft nur ein Anknüpfungspunkt für die Offenbarung gesucht, und alles Interesse lag auf der Seite der letzteren. Die natürliche Gotteserkenntnis war dunkel und wies über sich selbst hinaus, das durch die Vernunft allein erkennbare Gesetz führte zur Verzweiflung ohne die Gnadenordnung der Offenbarung. Wie anders bei Leibniz! Alle die religiösen Gedanken, die ihm wertvoll sind, liegen auf der Seite der natürlichen Religion. Ihm liegt nichts ferner, als diese Gotteserkenntnis als ungenügend und dunkel herabzusetzen, er freut sich ihrer Klarheit und kann es nicht genug rühmen, wie sehr die Natur zur Gotteserkenntnis führe. Der Spiess wird geradezu umgekehrt: die Vernunft ist das Sichere, die Offenbarung das Zweifelhafte, das seine Geltung erst dadurch gewinnt, dass es sich vor der Vernunft als zu Recht bestehend erweist. Denn auch durch die Anerkennung der Offenbarung darf das rationale Prinzip nicht durchbrochen werden. Auch für den Offenbarungsglauben gilt das unerbittliche Prinzip des Rationalismus: „L'unique regle de la foi est, de ne croire que ce qui est prouvé“ [1].

Soll man der Offenbarung glauben, so ist deshalb nachzuweisen, dass die Vernunft die Anerkennung derselben fordert. Leibniz ist voller Zuversicht, den Beweis ihrer Glaubwürdigkeit erbringen zu können. Wie wenig der Gedanke der Offenbarung zu Leibnizens Gottesbegriff passt, liegt auf der

[1] Leibniz's Werke ed. Foucher I 77 citiert bei Pichler a. a. O. II 58.

Hand. Dennoch hält er sie für möglich infolge der Schranken unserer Erkenntnis. Es liegt ja nahe, dass das uns bekannte Motiv der „modestia in sacris“ zu Gunsten der Offenbarung verwertet wird. Namentlich Toland gegenüber argumentiert Leibniz mit diesem Gedanken. Auf Grund der Anschauung der Möglichkeit einer Offenbarung überhaupt kann sich dann der Beweis der Wahrheit der vorliegenden christlichen erheben.

Derselbe ist — von allem anderen abgesehen — wegen der konkurrierenden Ansprüche der verschiedenen positiven Religionen nötig. Noch Grotius hatte in seiner Apologie des Christentums gegenüber dem Heidentum als durchschlagendstes Argument das verwenden können, dass das Heidentum überwunden und tot sei [1]. Er hatte eben nur das Heidentum der Antike im Auge. Leibnizens Blick dagegen ist auf die verschiedenen gegenwärtigen ausserchristlichen Religionen gerichtet. Oefters begegnen uns bei ihm religionsgeschichtliche Fragen. Ganz besonders interessierte ihn bekanntlich die Religion der Chinesen [2]. Wenn das Christentum im Gegensatz zu den anderen Religionen als wahr anerkannt wird, so geschieht das nicht selbstverständlicher Weise, sondern weil es sich als das erweisen kann: „Il faut bien qu'elle ait des caracteres que les fausses religions n'ont pas; autrement Zoroastre, Brama, Somonacodom et Mahomet seroient aussi croyables que Moïse et Jesus Christ“ (Théod., Discours preliminaire 29. G. VI 67). Oder: „Je vous applaudis fort, lorsque vous voulés que la foy soit fondée en raison: sans cela pourquoy prefererions nous la Bible à l'Alcoran ou aux anciens livres des Bramines? (Nouveaux Essais. G. V 477). Die christliche Religion muss einem Chinesen, Juden oder Muhamedaner andemonstriert

---

[1] Hugo Grotius, De veritate religionis Christiane. 1639. 4. Buch. 10. Kapitel. In den Opera omnia theologica. Basel 1732. Band IV S. 68.

[2] Einige Aufsätze von Leibniz darüber sind gedruckt bei Kortholt, Leibnitii Epistolae ad diversos, Leipzig 1735. Bd. II S. 163 bis 494.

werden können (G. III 15).

Das Mittel, durch das dieser Beweis zu führen ist, ist die Geschichte. Wie die Philosophie die rationalen, so hat die Geschichte die positiven Elemente der Religion als wahr zu erweisen (G. III 280, VII 65, II 567, VII 143, VII 139: „Historia servit ad pietatem, et ex ea veritas religionis nostrae demonstrari potest"). Zwei Hauptbeweise sind zu liefern: Erstens, dass die Schrift echt, unverfälscht und glaubwürdig sei (G. III 12). Zweitens, dass das in ihr Enthaltene auf Offenbarung zurückgehe (G. III 13: „Deinde ostendendum est, autorem tantarum rerum, ad quem libri sacri referuntur, coelo missum fuisse"). Aus beidem zusammen ergiebt sich ihre Autorität. Zum Erweis des zweiten Punktes beruft sich Leibniz zuweilen auf die altgewohnten Beweisstücke der Wunder und Weissagungen, neben denen er aber andere, rationale, hervorhebt, die „unvergleichliche Heiligkeit" der Lehre Jesu und den „Triumph des Kreuzes" in der Geschichte (G. III 13). Die Tendenz, den Wunderbeweis gleichsam in ein rationales Gewand zu hüllen, zeigt z. B. eine interessante Skizze eines von Leibniz geführten Wahrheitsbeweises für das Christentum, den die ‚Scientia generalis' enthält (G. VII 139—143). Selbst wenn die Wunder keine eigentlichen Wunder seien, sondern z. B. der Jüngling von Nain, als Jesus kam, gerade aus der Ekstase erwachte, so seien doch solche für Jesus günstige Zufälle Beweise, dass die Vorsehung mit ihm gewesen sei. Neben diesem echt rationalistischen Kunststückchen enthält die Skizze den wertvolleren Gedanken, dass die ganze Geschichte des Christentums — haben doch arme, ungebildete Leute die Weisheit Griechenlands und die Macht des Imperiums ohne alle äusseren Mittel überwunden — ein Wunder der Vorsehung sei, so dass jeder, der die Vorsehung anerkennt, — das muss man aber aus natürlichen Gründen — auch die Göttlichkeit des Christentums anerkennen muss.

Weil die Geschichte zur Führung dieses Beweises unentbehrlich ist, wird Leibniz nicht müde, sie und die littera-

rische Kritik als Dinge zu preisen, die für die Religion von höchstem Werte seien. Er sieht in der zu seiner Zeit infolge des einseitigen naturwissenschaftlichen Interesses herrschenden Verachtung der philologisch-historischen Disziplinen einen Grund zu der religiösen Krisis: „Inter caeteras gliscentes Atheismi causas etiam contemtum eruditionis numero, qui hodie invalescit“ (G. VII 71; vgl. auch G. III 16). Die mangelnde historische Bildung der östlichen Völker erschwert die Mission (G. III 15) — man kann ihnen ja nicht die schönen Beweise für die Wahrheit des Christentums klar machen! Historische Kritik lehrt Geschichte und Legende scheiden, während viele sich aus Opposition gegen die Pfaffenmärlein dazu verführen lassen, alle Religion für Betrug zu halten (G. VII 70). Die Wahrheit der christlichen Religion zu erweisen, das ist für Leibniz geradezu der Hauptzweck der Geschichte. „Mihi studium antiquitatis omne hunc propemodum unicum habere videtur usum, ut vetera felicitatis atque ut ita dicam nobilitatis nostrae, quam ad Christum regenerati referre debemus, documenta a dubitationibus et corruptelis vindicemus“ (G. III 12)[1]. Wie sehr aber Leibniz selbst trotz dieser Würdigung der Geschichte von dem mathematisch-naturwissenschaftlichen Ideenkreise vorwiegend beherrscht wird, zeigt sich in dem Bestreben, die oben schon geschilderte mathematische Methode auch auf die Geschichte anzuwenden und dadurch den Geschichtsbeweis zu grösserer Sicherheit zu erheben. Die Geschichte hat es mit Erfahrungswahrheiten zu thun, so dass die Geschichtserkenntnis es zwar nicht zu „metaphysischer“, aber doch zu „moralischer“ Gewissheit bringen kann. Wie aber ist diese zu erreichen? „Plusieurs argumens probables joints ensemble font quelques fois une certitude morale, et quel-

[1] Vgl. auch G. III 15, Nouveaux Essais G. V 452, und da sie durch die übrigen Stellen gedeckt wird, auch G. IV 238. Allein würde sie nicht genügen, da hier in der Theoria motus abstracti sichtlich das Bestreben Leibnizens hervortritt, den Theologen der Pariser Akademie seine Religiosität vor Augen zu führen.

ques fois non“ (G. III 194). Wann thun sie das und wann nicht? Man muss die Gründe wägen und nicht zählen. Aber niemand hat die dazu nötige Wage gefunden. Ausser einigen Ansätzen bei den Juristen ist es mit diesem Teil der Logik noch recht schlecht bestellt (ibidem, vgl. auch G. VII 521). Es ist einer der Lieblingsgedanken Leibnizens, sichere, den mathematischen ähnliche Prinzipien für die Abschätzung historischer Wahrscheinlichkeit aufzustellen und bei dem Geschichtsbeweis für das Christentum zu verwenden. Dieses Ziel ist ganz besonders charakteristisch für seinen Rationalismus: Auch die Anerkennung der Offenbarung soll auf unentrinnbar zwingenden Vernunftschlüssen beruhen. Zugleich zeigt es sich deutlich, dass das von Leibniz zum Schutze der Offenbarung errichtete Gebäude sofort zusammenbrechen musste, sowie eine ernstliche historisch-kritische Behandlung derselben aufkam. Die wirkliche Historie führte zu ganz anderen Ergebnissen als es Leibniz sich träumen liess, und man denkt bei seinen Erörterungen über die Wahrscheinlichkeitsrechnung in ihrer Anwendung auf die Offenbarungsgeschichte unwillkürlich an Humes berühmtes Wunderkapitel, in dem er den Wahrscheinlichkeitsbeweis gegen die Wunder führte [1].

Der Geschichtsbeweis muss bei Leibniz unglaublich viel tragen. Er rechtfertigt vor der Vernunft die Anerkennung von Dingen, die ihr aufs stärkste widerstreiten. Auf ihn kommt deshalb alles an. Auf den Beweggründen der Glaubwürdigkeit ruht — wie Leibniz einmal sagt — unsere ganze Religion (Nouveaux Essais. G. V 476). Ist nämlich einmal durch Gründe der Glaubwürdigkeit die heilige Schrift vor dem Richterstuhle der Vernunft gerechtfertigt, dann hat ihr die Vernunft als einem neuen Lichte zu weichen und ihr alle ihre Wahrscheinlichkeiten zu opfern (Théod., Discours preliminaire 29. G. VI 67). Die Autorität Gottes ist ja, wie Leibniz Toland gegenüber ausführt, grösser als die

---

[1] Hume, Enquiry concerning human understanding, Section X. Of Miracles.

eines Lehrers; Gottes Worte erzwingen nicht erst durch ihre Evidenz, sondern durch ihre blosse Autorität Anerkennung (Dutens V 146). Am schärfsten drückt Leibniz diesen Standpunkt in Worten der ‚Apologia catholicae veritatis' aus, die trotz des höchst exoterischen Charakters dieser Schrift herangezogen werden dürfen, da sie anderswo ausgesprochenen Anschauungen durchaus entsprechen. „Nulla esset obligatio credendi, nisi Deus ipse, per rationem in nobis loquens, notas suppeditasset, quibus verbum Dei a verbo impostoris discerni posset, quae ad has duas potissimum redeunt: miracula docentis et sanctitatem doctrinae. Constituto tamen semel verbo Dei, pro certo et demonstrato habendum est: quicquid in eo continetur, verum esse, quamvis ratio repugnare videatur" (Citiert bei Pichler a. a. O. I 225). Es ist die Halbheit des „rationalen Supranaturalismus" — wie man diese Auffassung in der späteren theologischen Sprache genannt hat — deren Prinzipien Leibniz hiermit als einer der ersten entwickelt. Es werden supranaturale Fakta anerkannt; aber nur, weil man durch rationale Gründe dazu genötigt zu sein glaubt. Die beiden Motive durchgängiger Rationalität der Religion und des Festhaltens an der Offenbarung führen zu einem fast grotesken Kompromiss: die Vernunft beweist, dass der Offenbarung gegenüber Autoritätsglaube das vernunftgemässe Verhalten sei. Dass dabei weder die Rechte eines frisch aus dem Herzen hervorsprudelnden Glaubens noch die einer wirklich konsequenten Vernunft wirklich gewahrt werden, bedarf keines Beweises. Dennoch ist die historische Wirkung dieser Theorie wegen der beiden in ihr vereinigten Motive im 18. Jahrhundert und nicht in ihm allein eine nicht geringe gewesen.

Soweit giebt indes Leibniz sein rationales Interesse nicht preis, dass er einen eigentlichen Widerspruch gegen die Vernunft zuliesse. „Estre déraisonnable, c'est la marque de la fausseté en Theologie aussi bien qu'en Philosophie" (G. III 367). Das bleibt seine Maxime. Aber er tröstet

sich damit, dass ein solcher Widerspruch nicht vorhanden sei, indem die Mysterien zwar über, aber nicht gegen die Vernunft seien. Im Gegensatz zu Spinoza [1], Bayle und Toland (Théod., Discours preliminaire 60. G. VI 83 f.) hält Leibniz an dieser alten scholastischen Unterscheidung fest und stützt sie durch die Verknüpfung mit der in seiner Philosophie so fundamentalen Unterscheidung zwischen „zufälligen" und „ewigen" Wahrheiten. Den ewigen Wahrheiten darf nichts in der Welt, auch ein Mysterium nicht widersprechen. Thäte es das, so wäre seine Verkehrtheit unzweifelhaft dargethan. Wäre z. B. die Cartesianische Körperlehre richtig, so würde es unmöglich sein, das Abendmahlsdogma noch weiterhin aufrecht zu erhalten (Rommel II 54). Die zufälligen Wahrheiten dagegen sind nicht unaufhebbar. Ihnen darf deshalb ein Mysterium widersprechen; ja es liegt sogar in seinem Wesen, dass es dies thut. Ein Mysterium ist deshalb unbeweisbar und unerklärbar. Die Vernunft kann nur, braucht aber auch nur zu erweisen, dass es möglich ist, d. h. den ewigen Wahrheiten nicht widerspricht, während seine Wahrheit durch die als Ganzes als glaubhaft erwiesene Offenbarung verbürgt ist [2]. (Zu dem ganzen Gedankengange ist zu vergleichen der Discours preliminaire der Theodicee. G. VI 49 ff., bes. § 3, 5, 25—29; die Kontroverse mit Toland. Dutens V 142—149; der Entwurf eines Briefes an Basnage G. III 144 und Nouveaux Essais, 4. Buch, cap. 17 § 23 und cap. 18. G. V 475—485, wo die Sache in demselben Sinne wie in der Theodicee behandelt wird).

Damit hat Leibniz eine tüchtige Schanze vor den Mysterien aufgeworfen. Toland gegenüber sagt er einmal, man könne von der Intelligibilität der Offenbarung nur

[1] Theologisch-politischer Tractat, 6. Kapitel. Uebersetzung von Kirchmann S. 95.

[2] „Je conçois ces choses possibles et puisque Dieu les a revelées, je les tiens veritables", schreibt er einmal von verschiedenen Dogmen (Rommel II 28).

sprechen, wenn man sich mit einem geringeren Grade von Intelligibilität begnüge (Dutens V 148). Damit scheint er selbst zuzugeben, was jedem an dieser Konstruktion auffallen muss: dass hier das rationale Prinzip einen starken Bruch aufzuweisen hat und dass er hier der von ihm so sehr verpönten Lehre von der doppelten Wahrheit bedenklich nahe kommt. Die Offenbarungswahrheiten unterliegen ja völlig anderen Erkenntnisprinzipien als die übrigen. Sachlich steht Leibniz mit dieser Aufstellung seinem Gegner Bayle wirklich nicht ferne, wie grundverschieden auch beider Stimmung und Tendenz sein mag.

Es überrascht deshalb nicht, dass man bei Leibniz noch einen weiteren Versuch, die Offenbarung vor der Vernunft zu rechtfertigen, vorfindet, der, wenn konsequent durchgeführt, die eben dargestellte gequälte Theorie völlig überflüssig gemacht haben würde. Leibniz schreitet über alle halben Rationalisierungsversuche dazu fort, die Offenbarung gänzlich ihres wunderbaren Charakters zu entkleiden und als einfache rationale Wahrheit hinzustellen. Diese Begründung der Offenbarung bedeutet freilich zugleich ihre Aufhebung.

Diese Tendenz führt zu rationalistischer Bibelexegese und Dogmenerklärung und erreicht ihren Höhepunkt in einer neuen Gesamtauffassung. Neben dem Schema, welches das Christentum als Offenbarung neben die natürliche Religion stellt, erscheint ein zweites, nach dem Christentum und Vernunftreligion identifiziert werden. Diese Anschauungsweise findet ihren klarsten Ausdruck auf den ersten Seiten der Vorrede zur Theodicee, die einen viel undogmatischeren Standpunkt verraten als das übrige Werk und geradezu als klassischer Typus des Deismus betrachtet werden können. Wurde in dem Discours preliminaire die Geltung des Christentums aus der Glaubwürdigkeit seines Offenbarungsanspruches abgeleitet, so wird hier das Christentum mitten in die Religionsgeschichte als eine Religion neben anderen hineingestellt. Der Wert der einzelnen Religionen

ist danach zu bemessen, inwieweit sie mit der natürlichen Religion übereinstimmen, die aus der bei allen Menschen im Prinzipe gleichen Vernunftanlage abzuleiten und nur deshalb nicht die allenthalben herrschende ist, weil diese Vernunft vielfach noch nicht genügend aufgeklärt, sondern recht verdunkelt ist. Alle Religionen enthalten Elemente der natürlichen, so die altklassische, die jüdische und der Islam (Théod., Preface. G. VI 26 f.), auch die chinesische. Von ihr sagt Leibniz: „C'est le Christianisme tout pur entant qu'il renouvelle la loy naturelle gravée dans nos coeurs". (KORTHOLT, a. a. O. II 451). Demgegenüber will der Zusatz „Sauf tout ce que la revelation et la grace y adjoutent" — obwohl über ihn noch zu reden sein wird — nicht allzuviel sagen. Deshalb ist das Heidentum nicht zu verachten. Die arabischen Philosophen haben Anschauungen über die Gottheit, die sich mit denen der tiefsten christlichen Denker messen können (G. II 563). Das Heidentum hatte sogar den Vorzug, dass in ihm die Religionsstreitigkeiten fehlten (Dutens V 146). Die Christen sind oft so tief gesunken, dass sie bei den Heiden in die Schule gehen könnten, um nur erst wieder die natürliche Religion zu lernen. (Praefatio libro inscripto Novissima Sinica, Dutens IV Teil I 82). Augustins Anschauung, dass die Tugenden der Heiden glänzende Laster seien, ist Leibniz gründlich verhasst (Théod. 259. G. VI 270, Théod. 283. G. VI 285), und die beiden einzigen Dogmen, die er strikt ablehnt, sind die von der Verdammnis der ungetauften Kinder und der Heiden (Nouveaux Essais. G. V 483 ff., Théod. 95. G. VI 155 f.). Es ist eine entscheidende Ablehnung, indem damit der Isolierung des Christentums der Boden abgegraben wird. Freilich liegt diese letzte Tendenz nicht offen zu Tage, vielmehr wird die Beseligung der Heiden in Formen gedacht, die das alte Lehrgebäude voraussetzen (Nouveaux Essais, ibidem), und die Ablehnung der beiden Dogmen in echt Leibniz'scher Weise durch Justin, Clemens v. Alexandria, die Jesuiten und andere

theologische Autoritäten gedeckt (ibidem; auch G. III 637).

Von dieser Grundanschauung aus gewinnt das Christentum seine Geltung nicht anders denn als beste Ausprägung der Naturreligion. Jesus kommt nicht in Betracht als Inkarnation der Gottheit, sondern als der beste Religionsstifter („divin fondateur de la religion la plus pure et la plus éclairée". Théod., Preface. G. VI 25)[1]. Jesus erreichte, „dass die natürliche Religion zum Gesetze" (ibidem G. VI 26) „die Religion der Weisen zu der der Völker wurde" (ibidem G. VI 27). Das Christentum bringt die eine Grundlehre der natürlichen Religion, die von der Unsterblichkeit, die dem Judentume fehlte und die bei den Griechen nur den Weisen bekannt war (ibidem G. VI 26). Es lehrt uns Gott nicht nur fürchten und verehren, sondern auch lieben (ibidem G. VI 27). Es hilft zu einem Vertrauen darauf, dass Gott das Beste thut, und gewährt dadurch eine Zufriedenheit, die über die stoische Geduld weit hinausführt (ibidem G. VI 30 f., Discours G. IV 463, G. IV 345; vgl. oben S. 37, 67).

In der Theodiceevorrede dämmert der Gedanke einer Entwicklungsgeschichte der Religion: „Jesus vollendet, was Moses begonnen hatte". (G. VI 27). Aber es dämmert nur. Im allgemeinen bleibt der Gedanke der herrschende, dass die eine natürliche Religion überall von verschiedenen Hüllen umgeben ist und im Christentum in ihrer reinsten Form erscheint. Leibniz hat die Konsequenzen seiner für die Geschichte so eminent bedeutsamen Idee einer sprunglosen Entwicklung in der praktischen Geschichtsauffassung noch nicht rein gezogen, ebensowenig wie ihm aus der Idee, dass jede Monade die Welt in individueller Weise spiegle, ein wirkliches Verständnis für den Relativismus erwachsen ist. Seine Geschichtsbetrachtung bleibt der der übrigen Aufklärer sehr ähnlich. Erst Lessings Erziehung des Menschen-

[1] Aehnlich wird von Jesus in der Scientia generalis geredet: „Venit homo quidem, si hominem sine adjecta divinae virtutis mentione appellare fas est" (G. VII 139).

geschlechts entfaltet die in der Theodicee-Vorrede angelegten Keime.

Da das bestehende Christentum der Vernunftreligion recht wenig ähnlich sieht, so wird Jesus für die natürliche Religion in Anspruch genommen und die kirchliche Entwicklung mit ihrem Wertlegen auf Ceremonien und Glaubensformeln als ein Abfall vom Ursprung betrachtet (Théod., Preface. G. VI 28). Nirgends ist das schärfer ausgesprochen, als in den Worten, die Rommel einer im Hannoverschen Magazin von 1823 (Stück 21)[1] gedruckten Erklärung Leibnizens entnommen hat: „Ita Antichristianismus pro Christo obtinuit, cuius institutio clara intellectu et facillima servatu in dogmata absurda, sermones non intelligendas, mysteria inexplicabilia, praxes ridiculas degeneravit“ (Rommel I 207). Es ist aber wohl zu beachten, dass dergleichen scharfe Auslassungen bei Leibniz höchst selten sind.

So sehr diese Gleichsetzung von Christentum und Vernunftreligion in der Konsequenz Leibniz'scher Gedanken liegt, so wagt er doch nicht, sie rein durchzuführen. Das deistische Schema wird durchbrochen, indem das Christentum zwar im wesentlichen mit der natürlichen Religion identisch sein, daneben aber noch Mysterien enthalten soll. Hiermit steht Leibniz im Gegensatz zu Toland und auf völlig gleichem Boden mit Locke. An den am konsequentesten deistischen Stellen wird diesen Mysterien zwar nur die Bedeutung pädagogischer Hilfsmittel zur Aufrichtung der Naturreligion (Théod., Preface. G. VI 25, Kortholt, a. a. O. II 451 „pour mieux redresser la nature“) zugeschrieben und sie werden als Schatten der Wahrheit („des ombres de la verité“) betrachtet, die nicht die ganze Wahrheit zu enthalten brauchen (ibidem. G. VI 25). Aber oft erheben sie sich doch über diese dienende Stellung und sprengen den rationalen Charakter der Religion.

Es lässt sich jetzt die Frage, die schon lange genug nahe gelegen hat, nicht mehr zurückdrängen: W i e k o m m t

[1] Dieses selbst war mir leider nicht zugänglich.

es, dass Leibniz solche mysteriöse Elemente anerkannt hat, wodurch der Grundanschauung immer wieder so Heterogenes angefügt, man ist versucht zu sagen, angeflickt wird? Diese Frage erhebt sich um so lebhafter, als sich ein ernsteres religiöses Interesse Leibnizens an diesen Mysterien nicht nachweisen lässt. Es erwies sich als geboten, den Typus seiner Frömmigkeit vor der Offenbarungsreligion zu behandeln, weil auf dieser kein kräftiger Zug derselben fusst. Ja, das kirchliche Grunddogma von der Erbsünde mit allen seinen Konsequenzen ist der Leibniz'schen Religionsauffassung direkt entgegengesetzt, und es kostet ihm arge Anstrengungen gewundener Dialektik, sich mit ihm und so manchem anderen abzufinden. Und was konnte dem Mann, der sich von allem Kultus fern gehalten hat, am Abendmahlsdogma gelegen sein?

Oft wird diese Frage so beantwortet, dass alle Anerkennung des Dogmas bei Leibniz nur aus äusseren Gründen erfolgt und nicht ernst gemeint gewesen sei. Es scheint, als ob diese Auffassung sich auf direkte Aeusserungen Leibnizens selbst berufen könne. Er schreibt an Burnett, dass man in theologischen Dingen sehr reserviert sein solle. Denn das Notwendigste sei bekannt und das Tiefere sei nur für auserlesene Geister. „Margaritae non sunt objiciendae porcis" (G. III 162). Wenn Hobbes sich in religiösen Dingen nicht deutlich ausgesprochen habe, aus Furcht Anstoss zu erregen, so sei das durchaus löblich (G. VI 394). Wie Erasmus, so ist auch Leibniz der Meinung, dass es keinen Lärm geben dürfe. Deshalb sind religiöse Streitigkeiten zu vermeiden. Noch gefährlicher aber als die Streitigkeiten der Theologen untereinander sind die Angriffe der Libertinisten auf die Religion. Leibniz hat nichts übrig für ausgesprochene „Freidenker" und „esprits forts" (Rommel II 41, G. III 328). Ihnen darf ein Philosoph nicht in die Hände arbeiten[1]. Die Theologen sind „die natürlichen

[1] In der Kritik TOLANDS schreibt er: „Cavenda mihi videntur non tantum quae sectarias opiniones Theologorum fovent, sed etiam

Führer der Völker“, und ein verständiger Mann „folgt ihren Formeln“; aber nur — das ist nicht zu übersehen — „soweit es möglich ist“ (G. III 216), d. h. doch, soweit es ohne direkte Verleugnung der Ueberzeugung geschehen kann. Dass man mit zahlreichen Akkomodationen Leibnizens auf religiösem Gebiete zu rechnen hat, ist danach zweifellos. Davon wird noch zu reden sein. Aber man darf mit dem Misstrauen gegen die Aeusserungen Leibnizens über religiöse Dinge nicht, wozu eine starke Neigung vorhanden ist, zu weit gehen. Durch die oft aufdringlichen Anpreisungen der Uebereinstimmung seiner Philosophie mit dem kirchlichen Glauben ist Leibniz an diesem Misstrauen selbst schuld. Es ist begreiflich, aber darum doch nicht richtig, dass man ihm nun auch da nicht traut, wo er echt ist. Zu bezweifeln, dass hinter seinen Ausführungen über die natürliche Religion — von Einzelheiten natürlich abgesehen — ernsteste Ueberzeugungen stehen, ist durchaus falsch. Dafür darf ich mich auf die ersten Teile dieser Arbeit berufen. Ich glaube, in ihnen bewiesen zu haben, dass Leibniz mehr noch als es vielfach angenommen wird, eine wirkliche religiöse Natur war. Ob es ihm auch mit der Behauptung der Offenbarung als eines Ganzen Ernst war, ist nicht so zweifellos; doch möchte ich auch dafür ganz entschieden eintreten. Wozu sonst die Polemik gegen ihre Bestreiter und die vielen Mühen um ihre Begründung? Erst bei der Behandlung der einzelnen Dogmen beginnt das Bereich der Akkomodationen und die oben geschilderte Auffassung derselben als „Schatten der Wahrheit“ [1] schafft den Rechtsboden zu einem solchen Verfahren.

Gewiss ist es leicht, die Risse und Geschraubtheiten

multo magis quae Clerum Reformatum plebi odiosum reddere aut in contemtum adducere possunt; quod genus sectae omnium periculosissimum foret, nam turbas dare posset, quibus alimenta subministrare alienissimum esse arbitror a mente autoris, qui ut virum probum decet suas cogitationes ad bonum reipublicae dirigere velle profitetur“ (Dutens V 142).

[1] Vgl. oben S. 88.

seiner Theorie über die Offenbarung zu erkennen. Aber der Schluss, dass Leibniz als grosser Philosoph sie deshalb nicht ernst gemeint haben könne, lässt die Imponderabilien ausser Betracht, die bei der damaligen Zeitlage und dem Charakter Leibnizens zu Gunsten der Offenbarung wirkten. Nie ist die Wucht der Tradition von Jahrhunderten zu vergessen, die hinter der Auffassung des Christentums als supranaturaler Offenbarung stand, und die Stellung im Leben der Völker, die sie damals noch einnahm. Auch Lockes ‚Reasonableness of Christianity' ist ganz erheblich orthodoxer, als man es nach seinen philosophischen Prinzipien erwarten sollte, und Spinozas theologisch-politischer Traktat zeigt, dass selbst dieser einzigartig freie Denker sich nicht so gänzlich von der positiven Religion losgelöst hat, als es zuweilen dargestellt wird. Leibniz aber ist — trotz der Fülle des Neuen, das seinem Haupte entsprang — eine konservative Natur. Sollte ihn, der überall Keime der Wahrheit sah, der von sich schrieb: „Eo semper animo fui, ut mallem recepta emendari quam everti" (G. II 295), das starke Gefühl der Pietät, das er gegenüber allem Grossen der Vergangenheit hegte, allein gegenüber der Offenbarung verlassen haben? Nein, sein ernstes Interesse an Religion und Christentum sträubte sich gegen eine radikale Kritik auch an der Form, mit der sie seit Jahrhunderten verwachsen waren, und sein lebhaftes Gefühl für die Unfähigkeit der Menschen, göttliche Dinge voll zu begreifen, machte es ihm möglich, Schwierigkeiten zu ertragen, die dabei mit unterliefen. Dass die in dieser Weise innerlich begründete konservative Stellung Leibnizens durch äussere Gründe der Politik und Diplomatie noch sehr erheblich verstärkt wurde, darf freilich keineswegs übersehen werden.

Leibnizens tiefste Tendenz ist auf völlige Rationalisierung des Christentums gerichtet, aber sein konservativer Charakter lässt es zu keinem konsequenten Auswirken derselben kommen. Deshalb trägt seine Theologie — Leibniz ist ja auch sonst der Mann der Kompromisse — sichtbar-

lichst den Stempel des Kompromisses an der Stirn und ist reich an Halbheiten und Inkonsequenzen.

Diese Beobachtung bestätigt sich, wenn man den Einzelheiten näher tritt und Leibnizens Stellung zur Bibel, zu den Wundern und zu den Dogmen ins Auge fasst.

Gegenüber dem dogmatischen und dem rationalistischen Prinzip [1] der Bibelerklärung hatte Spinoza — auch hierin einsam und seiner Zeit weit voraus — das Prinzip einer historisch-psychologischen Exegese aufgestellt. Leibniz kennt Spinozas Prinzip „scriptura interpres scripturae", kann sich aber nicht für dasselbe entscheiden. Dass die Bibel mit der Vernunft übereinstimmen müsse, ist ihm so sehr Postulat, dass er von der Ueberzeugung nicht loskommt, sie thue es auch. Spinozas Prinzip beruhe auf seiner „Einbildung", dass die Bibel zuweilen irre (STEIN, Inedita 305). So ist Spinoza, dessen System für die Geschichte keinen Raum hat, an diesem Punkte praktischer Geschichtsauffassung dem Philosophen der Entwicklung weit überlegen [2]. Leibnizens hermeneutisches Prinzip ist ein Zwischenglied zwischen dem wörtlichen und dem rationalistischen und zeigt sich damit als ein echtes Kind der Not. Zunächst sei dem wörtlichen Sinne zu folgen; enthält dieser aber eine logische Unmöglichkeit, so muss stets, enthält er eine starke psychologische Unmöglichkeit, so mag in einzelnen Fällen der wörtliche Sinn verworfen und die Stelle rational erklärt werden. (Théod. Discours preliminaire. 21. G. VI 63 und ebenso, eher noch eine Nüance traditionsfreundlicher Nouveaux Essais. G. V 482). In der Praxis gewährt Leibniz der rationalistischen Erklärung einen noch viel breiteren Raum, als hiernach zu erwarten wäre, und sucht möglichst viele ihm anstössige Dinge aus der Bibel herauszuexegisieren.

---

[1] Dieses war am entschiedensten in der anonymen Schrift von Lucas Meyer, dem Freunde Spinozas, Philosophia scripturae interpres. Eleutheropoli. 1666 vertreten worden.

[2] Freilich fällt auch Spinoza in Einzelheiten, oft sogar recht stark in die rationalistische Methode zurück.

In der Protogäa[1] und in Théod. 245 (G. VI 263) liest er in Genesis 1 seine Kosmologie hinein, bringt z. B. die bekannte Umdeutung der Schöpfungstage in Perioden (G. III 221). Die Bileamsage deutet er als eine Vision (Histoire de Balaam, ou Biléam. Dutens IV. Teil II. S. 275 ff.). Lots Weib sei verbrannt (G. II 541). Leibniz beruft sich — was später die rationalistischen Theologen bis zum Ueberdruss oft wiederholt haben — auf die poetische Sprechweise der Orientalen und hofft, dass die erweiterte Sprachkenntnis uns vieles als natürlich verstehen lehre, was man bisher als wunderbar betrachtet habe (ibidem). Die Beispiele zeigen aber, dass Leibniz diese rationalistische Exegese nur bei Nebenpunkten anwendet, bei solchen zentralen Dingen wie die Auferstehung lehnt er sie ganz ausdrücklich ab. (Vgl. die Glossen zu Spinoza. G. I 125 f. Noten 9—11.) Hier siegt die konservative Tendenz, und die Vernunft muss sich nicht mit der oben geschilderten Rationalität zweiten Grades begnügen.

Wie sehr widersprechen die Wunder den Anschauungen des Mannes, dem die Annahme eines influxus physicus zu „übernatürlich" war! Trotzdem bringt Leibniz eine strikte Ablehnung der Offenbarungswunder nicht über sein Herz. Daher muss er sich bemühen, dieselben vor der Vernunft zu rechtfertigen. Sie sind deshalb keine willkürlichen Eingriffe, weil sie schon im Plane der besten Welt mitenthalten sind. (Théod. 54. G. VI 132, vgl. G. II 40). Ganz ähnlich heisst es schon in den Notizen zu Spinoza: „Si omnia jam ab aeterno ita praeordinata credamus, ut certis quibusdam temporibus singulari causarum concursu admiranda contingant, Miracula Philosophiae conciliari posse arbitror" (G. II 124 Note 5). Es wird also kein Kausalzusammenhang zerrissen, vielmehr entsteht ein Wunder durch das eigentümliche, von der Vorsehung geordnete Zusammentreffen verschiedener Ursachen. Sehr beliebt ist bei Leibniz ein anderer, recht unmodern anmutender Ra-

[1] Vgl. Kuno Fischer a. a. O. S. 190.

tionalisierungsversuch: Viele Wunder geschehen durch Vermittlung der Engel und sind deshalb keine eigentlichen Wunder, da diese unsichtbaren Substanzen nach den gewöhnlichen Gesetzen ihrer Natur handeln (Théod. Disc. prelim. 3. G. VI 51, Théod. 249. G. VI 265, An Clarke. G. VII 377 u. 418, G. VI 434). Man muss daran denken, dass das Monadensystem Zwischenwesen zwischen Gott und den Menschen geradezu forderte, dass deshalb Leibniz die Annahme von Engeln keine Schwierigkeiten machte. Schliesslich befriedigen aber alle diese Versuche ihn selbst nicht recht, so dass er möglichst viele Wunder zu beseitigen sucht. Der Plan der besten Welt verlange, dass wenig Wunder vorkämen (Théod. 114. G. VI 166), und deshalb gilt das Prinzip, dass nur bei zwingender Notwendigkeit ein Wunder anzunehmen sei (G. III 354, vgl. G. VI 173, VI 202). Es liegt auf der Hand, wie wenig es von hier aus nur noch bedurfte, um zu einer völligen Bestreitung der Wunder zu kommen. Und doch hat auch Wolff diese Konsequenz noch nicht strikt gezogen. Auch hierin steht Spinoza noch für längere Zeit allein.

Denselben Zwiespalt zeigt Leibnizens Behandlung der Dogmen. Teils begnügt er sich damit, jene Rationalität zweiten Grades derselben zu erweisen. In diesem Sinne verteidigt er die Trinität 1669 gegen Wissowatius in der ‚Defensio trinitatis per nova Reperta Logica‘ (G. IV 111 bis 125)[1] und 1693/94 in den ‚Remarques sur le livre d'un Antitrinitaire Anglois‘ (Dutens I 24—27), in diesem Sinne das Abendmahls- und das christologische Dogma (G. I 130), wenn er auf sie zu sprechen kommt. Mit wenig Ausnahmen thut er das aber mehr nur obenhin; das Weiseste dünkt ihm „über so dunkle Punkte zu schweigen“ (G. V 485) und sie den Theologen zu überlassen, deren Domäne sie sind. Wo er sich aber ernstlicher mit Dogmen befasst,

[1] Was Lessing in seinem Aufsatze „Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreyeinigkeit“ (a. a. O. Bd. IX S. 255—285) darüber sagt, verdient noch heute Beachtung.

da werden sie unter seinen Händen zu Hüllen völlig rationaler Wahrheiten. Dies im Auge zu behalten ist vor allem für das Verständnis der Theodicee wichtig. Der Discours preliminaire derselben führt insofern irre, als er das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung behandelt, während die letztere in den Untersuchungen selbst nur eine geringe Rolle spielt. Mögen noch so viele theologische Autoren citiert, noch so viele Dogmen in die Debatte hereingezogen werden, wer zwischen den Zeilen zu lesen versteht, wird finden, dass Leibniz auch da, wo er Dogmen zu verteidigen scheint, im Grunde nichts anderes verteidigt als die Wahrheiten seiner natürlichen Theologie, die ihm als wahrer Sinn (sens veritable) der Dogmen erscheinen. Bezeichnend dafür ist Leibnizens Erklärung in Théod. 76 (G. VI 143), dass alle bisherigen Schwierigkeiten der natürlichen und geoffenbarten Theologie gemeinsam gewesen seien, und dass er erst jetzt zur Offenbarung komme; aber darüber würde fast nichts Neues zu sagen sein, alles sei eigentlich schon bei der natürlichen Theologie behandelt. Den wahren Sinn der so unendlich verwirrten theologischen Lehren von Freiheit und Gnade sieht Leibniz in seiner deterministischen Freiheitslehre (vgl. besonders Ein deutscher Entwurf zur Theodicee § 6. STEIN, Inedita 346 und Brief an Basnage. G. III 138), während das Wesen der Erbsünde die „limitation originelle des créatures“ sei (Dutens I 28). Nicht immer aber gelingt es Leibniz, den Dogmen einen seinen Grundanschauungen so gut entsprechenden Sinn unterzulegen. Bekannt ist Lessings Meinung[1], Leibniz habe die Lehre von den ewigen Strafen nur anerkannt, weil sie einer grossen Wahrheit seiner esoterischen Philosophie mehr entsprochen habe als die entgegengesetzte. Die spekulative Deutung des Dogmas, welche Lessing giebt, dass die moralische Nachwirkung und damit die Strafe der Sünde von unendlicher Dauer sei, lässt sich zweifellos aus dem Kon-

[1] „Leibnitz von den ewigen Strafen“. Lessings Werke, a. a. O. Bd. IX S. 146—171.

tinuitätsgedanken Leibnizens trefflich ableiten, aber es fehlt — wenn ich nicht irre — jede Andeutung bei ihm, dass er selbst an sie gedacht habe. Vielmehr weist er nur auf die geringe Bedeutung einiger Verdammter im Verhältnis zu einer Unzahl glückseliger Geister hin, um den Widerspruch des Dogmas gegen die beste Welt zu heben (Théod. 19. G. VI 113 f.), und auf die ewige Fortdauer der Sünde als Voraussetzung der ewigen Fortdauer der Strafe, um Gottes Gerechtigkeit zu retten (Théod. 266. G. VI 275 und Vorrede zu Soner, gedruckt bei Lessing, a. a. O. Bd. IX S. 151). Es ist zu beachten, dass Leibniz noch nicht mit dem vollen Bewusstsein Lessings die Dogmen als Hüllen spekulativer Wahrheiten ansah; er hat vielmehr in der Notlage, in der er sich befand, dieselben so gut oder so schlecht es ging, in einem Sinne zu verstehen versucht, der sich mit seiner Philosophie einigermassen vertrug.

Es ist deutlich: Wenn auch mehr noch als äussere Gründe Leibnizens konservativer Charakter zum Festhalten an den Dogmen geführt hat, sein Interesse liegt nicht bei ihnen, und damit auch nicht das Interesse der historischen Betrachtung, nachdem die prinzipielle Stellung Leibnizens zu ihnen einmal erkannt und erklärt ist. Ja selbst darin, dass Leibniz die Dogmen nicht kritisiert, liegt in gewisser Beziehung eine Nichtachtung derselben. Um solche Dinge soll man gar nicht erst streiten, sondern von ihnen sollen die Blicke weg auf die Hauptsache hingelenkt werden, auf das Wesen der Frömmigkeit („L'essentiel de la pieté". Rommel II 305), auf Gotteserkenntnis und Gottesliebe.

Diese starke Tendenz Leibnizens auf das Wesentliche in der Religion bedarf, obwohl sie implicite schon längst behandelt ist, noch einiger ausdrücklichen Worte. Es ist keine neue Tendenz. Unter der Last des dogmatischen Systems und in der Not der Religionsstreitigkeiten und Religionskriege hatte sich schon innerhalb der Theologie die Frage nach den „Fundamentalartikeln" erhoben; der

Arminianismus, der Latitudinarismus und der Synkretismus des von Leibniz geschätzten Helmstädter Georg Calixt (G. III 213) hatten das Wesentliche vom Unwesentlichen zu scheiden versucht. Auch dem Pietismus eignete dieser Zug zum Wesentlichen. Deshalb vor allem stand Leibniz den Bestrebungen Speners, mit dem er korrespondierte, sympathisch gegenüber (vgl. BODEMANN, Briefwechsel, S. 304 bis 307). Kräftiger noch als bei diesen allen wirkt diese Tendenz bei Leibniz. Er fragt nicht nur nach dem Wesentlichen im Christentum, sondern nach dem Wesentlichen in der Religion überhaupt, und findet deshalb dieses Wesentliche nicht im Positiven, sondern im Allgemeinmenschlichen, in der natürlichen Religion. Doch ist ihm diese zugleich das Wesentliche am Christentum. Es ist erklärlich, dass bei ihm ungleich stärker als bisher das ausscheidende, der Tradition gegenüber kritische Element zur Geltung kommt, das in der Frage nach dem Wesentlichen beschlossen liegt. „La necessité de l'amour de Dieu sur toutes choses est le point le plus important de la Religion“ (Rommel II 305). Immer wieder hebt er diesen einen wichtigen Punkt hervor, um von da aus alles Dogmatische, Ceremonielle, Positive und Konfessionelle als minder wichtig darzuthun „Comme le but de Jesus Christ a esté d'elever les hommes à Dieu, le principal est de s'attacher à ce grand point, quand mêmes on ne seroit pas instruit de tous ces points historiques ou litteraires“ (G. III 184). Es ist Pflicht der Christen, sich in diesem Hauptpunkte („but principal“) zusammenzufinden und alle Unterschiede friedlich zu ertragen (Reflexion sur l'esprit Sectaire. Dutens I 740). Auch das Konfessionelle gehört nicht zum Wesentlichen (G. III 213). Es ist höchst bezeichnend, dass Leibniz die Gegensätze innerhalb des Katholizismus über die Auffassung der Gottesliebe und die Moral für viel schwerwiegender hält, als die zwischen Katholizismus und Protestantismus; denn dort handle es sich um Fragen, die das Wesen der Religion angehen, hier nur um theologische Spekulationen. „Ces

questions agitées entre Rome et Augsbourg (die Rede war vor allem vom Abendmahle) sont plustost de speculation au lieu que la premiere, qui est agitée entre les Molinistes et les Jansenistes, touche de la pieté (Rommel II 367, vgl. auch Rommel II 416 und II 305). So utopistisch Leibnizens konfessionelle Vereinigungsideen waren, die Erkenntnis des Unterschiedes theologischer Spekulationen von zentralen religiösen Gedanken ist von der höchsten Bedeutung. Leibnizens Reduktion der Religon auf die letzteren bedeutet gegenüber der Last der orthodoxen Tradition eine ungeheure Befreiung und Vereinfachung, die lebendiger Frömmigkeit zu Gute kommen musste. Statt einer Fülle von spinösen Dogmen, die „geglaubt" werden mussten, die Konzentration auf ein paar grosse Grundwahrheiten, von denen man überzeugt sein konnte! Wie viel leichter konnten sich an diesen lebendige religiöse Gefühle entzünden, wie viel besser konnten ihnen Impulse zu praktischem Handeln entspringen!

Was ist aber dazu zu sagen, dass Leibniz mit diesen natürlichen Religionswahrheiten auch das Wesen des Christentums („L'essentiel du Christianisme" G. III 213) zu fassen glaubte? Im Rahmen der vorliegenden Arbeit kann diese Frage, die geeignet ist allzuviel Subjektives in die historische Betrachtung hineinzutragen, nur andeutungsweise Beantwortung finden. Das, was Leibniz natürliche Religion nannte, ist historisch in der Hauptsache aus dem Christentum abzuleiten und trägt daher in der That im ganzen christlichen Charakter. Wenn Leibniz vom Autoritätsglauben zu selbständiger religiöser Ueberzeugung, von theologischen Spekulationen zum religiösen Grundgefühl der Gottesliebe und zu praktischem Handeln hinwies, so drang er damit wirklich auf christliche Forderungen. Wenn er es für einen Segen ansah, dass man von den Disputationen über die Person Christi zur Nachahmung seines Lebens aufgerufen werde, wenn er schrieb: „Theologiam vere Christianam, esse practicam constat, et pri-

marium Christi scopum fuisse potius inspirare voluntati sanctitatem, quam intellectui immittere notiones veritatum arcanarum“ (Dutens V 142), so spricht daraus zwar schon ein etwas einseitiger Moralismus, aber es macht sich darin auch eine vom Intellektualismus der Dogmatik verkannte Seite des Christentums geltend. Dasselbe gilt, wenn Leibniz daran erinnert, dass die Intoleranz der Kirchen über dem Streiten um Nebendinge die Hauptsache, die christliche Gesinnung, vergesse. „Il est constant, que l'esprit du Christianisme doit porter à la douceur“ (Rommel II 59). Denn nicht nur im Namen der Philosophie und Kultur (dazu vgl. G. V 502, Dutens V 569, Rommel II 194 und II 241), auch im Namen des wahren Christenstums erhebt Leibniz die Forderung der Toleranz. Wie sehr sie ihm zum Wesen desselben gehört, zeigen die Worte in einem Briefe an Spener, die ihn der Streit der Kirchen entlockt: „Ita sentio: nisi sincerae caritatis unitas christianos inter se et cum Deo suo iungat, intra paucos semper staturum esse verum christianismum, etsi totus oriens et occidens easdem fidei formulas profitentur“ (Bodemann, Briefwechsel S. 305)[1].

Mit alledem hat Leibniz wie die beginnende Aufklärung überhaupt die Kirchen an lange missachtete christliche Prinzipien gemahnt. Andrerseits ist zweierlei zu bedenken. Viele Religionsanschauungen Leibnizens sind nicht aus dem Christentum, sondern aus dem modernen Weltbilde abzuleiten, worauf schon bei den einzelnen Punkten hingewiesen wurde, und bedeuten damit einen folgenreichen Umschwung der religiösen Weltanschauung. Zweitens liegt es offen zu Tage, dass in dem, was Leibniz Wesen des Chri-

---

[1] In theologischer Sprache drückt er denselben Gedanken aus: „Omnes illi sunt schismatici, qui pro fratribus non agnoscunt non fundamentaliter dissentientes. Charitas est character ecclesiae catholicae. Ille catholicus est, cuius amor catholicus est, ille schismaticus, qui extra suam opinionem nulli salutem permittit“. (Otium Hannov. 184, citiert bei Pichler II 55.)

stentums nannte, dem Christentum sehr wesentliche Züge fehlen, vor allem die christliche Beurteilung der Sünde und der Zug von Weltverneinung, der zum Christentume gehört. Aus beidem zusammen folgt das gänzliche Zurücktreten des Erlösungsgedankens. Wofür Leibniz selbst keine Empfindung hatte, das sah er auch im Christentume nicht; denn ein wirkliches historisches Verständnis desselben fehlte ihm noch völlig.

Zum Schlusse sei noch der Hinweis auf einige historische Zusammenhänge erlaubt, die für Leibnizens Auffassung vom Christentum in Betracht kommen. Die vorliegenden Untersuchungen haben ihn, um mit EUCKEN zu reden, als einen „Hauptvertreter jenes älteren Rationalismus“ erwiesen, „der nicht sowohl eine Kritik am überkommenen Bestande der Religion übte, als in ihm die rationalen Elemente stärker hervorzuheben und kräftiger zu verwerten bemüht war“ [1]. Dasselbe Ziel hatten schon freier gerichtete Theologen des 17. Jahrhunderts verfolgt, wie es solche zwar nicht in Deutschland, aber in England und den Niederlanden gab. Vieles, was in dem 4. Teile zu schildern war, ist von solchen Theologen übernommen oder knüpft an ihre Aufstellungen an. Besonders lassen sich Beziehungen Leibnizens zu dem Arminianer Grotius nachweisen, der wie in der Rechtsphilosophie, so auch in der Theologie von bisher noch nicht genügend gewürdigter Bedeutung ist. Leibniz erwähnt ihn des öftern, und zwar gern in rühmender Weise als den „unvergleichlichen Grotius“ (Théod., Disc. prelim. 6. G. VI 53, G. III 191), schätzt ihn als solid und gemässigt (G. III 263), hält ihn für den besten Interpreten der Bibel (G. III 165) und vor allem für den besten unter den wenigen guten Apologeten des Christentums (Théod., Disc. prelim. 29. G. VI 67, G. III 191 [2],

[1] In seinem Artikel „Leibnitz“ a. a. O.

[2] L'incomparable Grotius se surpassa soy même et tous les autres anciens et modernes, dans son livre d'or, qu'il fit sur le même sujet (d. i. über die Wahrheit der christlichen Religion).

G. III 274). Vergleicht man, durch diese Hinweise dazu veranlasst, Leibnizens Religionsanschauungen mit denen in Grotius, De veritate religionis christianae (s. o. S. 79 Anmerkung 1), so findet man nahe Verwandtschaft. Auch Grotius beginnt mit der Grundlegung der religiösen Hauptwahrheiten und schreitet erst von da zu dem spezifisch Christlichen fort (a. a. O. 1. Buch § 26 S. 32). Auch ihm kommt es nicht auf die einzelnen Dogmen, sondern auf das Christentum als Ganzes an (2. Buch, § 1. S. 33). Auch er findet die Vorzüge des Christentums im Unsterblichkeitsglauben und darin, dass es einen „natürlichen Gottesdienst", die Erfüllung der Moralgebote, verlange (2. Buch § 9 S. 37, § 11 S. 39 f.). Auch er hat eine Scheu vor überflüssigen Wundern (2. Buch § 5 S. 34) und rationalisiert das Christentum möglichst; das meiste in der Bibel sei vernünftig, den Rest könne der Mensch wegen seines schwachen Verstandes nicht verstehen (3. Buch § 12 S. 53 f.). Auch Grotius hat den rationalisierten Wunderbeweis (2. Buch § 22 S. 48 f.). Ja auch Theodiceegedanken finden sich bei ihm, sogar der entscheidende: „Neque vero singula tantum ad peculiarem suum finem ordinantur, sed et ad communem universi" (1. Buch § 7 S. 5). Der Satz freilich: „Voluit Deus id quod credi a nobis vellet . . . non ita evidenter patere ut quae sensu aut demonstratione percipiuntur (2. Buch § 22 S. 49) widerspricht wenigstens mit seiner zweiten Behauptung Leibnizens Anschauungen völlig. Hierin liegt überhaupt der Unterschied zwischen Leibniz und den Theologen; noch viel energischer als sie alle ist er, der Philosoph und Mathematiker, auf unbedingte Beweisbarkeit der Religionswahrheiten gerichtet und auf tiefergreifende Rationalisierung derselben bedacht.

Noch eine andere Beziehung verdient besondere Hervorhebung: die zum englischen Deismus, dessen Höhepunkt zwar erst nach Leibnizens Tode eintrat, dessen erste namentlich durch Locke und Toland repräsentierte Phase er aber noch erlebte. Obwohl Leibniz, wie er 1696 schreibt,

nicht allzu fliessend englisch lesen kann (G. III 152) und deshalb mit Vorliebe Uebersetzungen englischer Bücher benutzt (G. III 220. III 291), so zeigt er doch ein lebhaftes Interesse für die religionsphilosophische Bewegung in England. Von Lockes ‚Reasonableness of Christianity‘ schreibt er 1705 auf eine Anfrage hin an Lady Masham, dass er dies Buch schon lange unter lebhafter Zustimmung gelesen habe (G. III 367). 1698 schickte ihm Locke durch Burnett seine Streitschriften gegen Stillingfleet, Bischof von Worcester (G. III 219). Ueber diese Kontroverse Locke-Stillingfleet spricht sich Leibniz in einem Aufsatze aus (G. III 229—242). Seine Bekanntschaft mit Tolands ‚Christianity not mysterious‘ ist schon mehrfach erwähnt. Mit diesem ist er auch persönlich zusammengetroffen (Klopp X 82). 1697 erbittet er sich von Burnett ein Buch über den Ursprung des Deismus in England (G. III 194). Gegenüber Klagen über den sich breit machenden Deismus hat er das für seine Stellung bezeichnende Wort: „Plûst à Dieu que tout le monde fût au moins Deiste, c'est à dire, bien persuadé que tout est gouverné par une souveraine sagesse!“ (G. III 180). Noch andere Belege würden sich, namentlich aus dem Briefwechsel mit Burnett, für Leibnizens Beschäftigung mit der zeitgenössischen englischen Religionsphilosophie und Theologie anführen lassen. Sie kann nicht ohne Einfluss auf ihn geblieben sein. Vermutlich würde die Vorrede zur Theodicee ohne Kenntnis des englischen Deismus nicht so geschrieben worden sein. Doch konnte derselbe, da seine Hauptwerke erst erschienen, als Leibnizens Anschauungen im wesentlichen feststanden — eine intensivere Beschäftigung mit demselben lässt sich denn auch erst seit den letzten Jahren des 17. Jahrhunderts nachweisen — nicht mehr als Ideen verstärken, die Leibniz längst schon hegte. Der englische Deismus ist ja nur der prägnanteste Ausdruck einer überall mehr oder weniger stark hervortretenden, weil in der wissenschaftlichen und religiösen Zeitlage tief begründeten, Anschauung.

Zusammenfassend darf gesagt werden, dass Leibnizens religionsphilosophische Anschauung im Grunde die deistische war, dass aber dieses Grundschema noch durch mancherlei andere Tendenzen gekreuzt wurde. So ist denn auch seine Einwirkung auf die Folgezeit eine doppelte gewesen. Die Theologie des „rationalen Supranaturalismus“ hat von seinem Werke gezehrt und hat seine Versöhnung von Vernunft und Offenbarung dankbar acceptiert. Frühe aber sind theologische Stimmen aufgetaucht, denen Leibniz verdächtig wurde. Nicht nur sein Determinismus bot Anstösse, man wollte auch erkennen, dass er nichts anderes als ein Deist sei. Man sagte von seiner Philosophie „eam omnem evertere Christianam religionem, ejus loco theologiam quamdam naturalem introducere“ (Dutens I S. CCXIV) und von ihm selbst: „illum nusquam se a Naturalismo alienum professum esse, neque quid de praecipuis religionis Christianae capitibus sentiat, exposuisse“ (Dutens I S. CCXXIV). Aber ein Mann wie Christian Kortholt wies diese Angriffe zurück, forderte dazu auf sich dankbar dessen zu freuen, was Leibniz für die Verteidigung der Religion geleistet habe, und stellte aus dessen Schriften seine Aeusserungen über die wichtigsten Glaubensartikel zusammen, um seine Rechtgläubigkeit zu beweisen (Disputatio de philosophia Leibnitii christianae religioni non perniciosa, auctore Christiano Kortholto, gedruckt bei Dutens I S. CCIX—CCXXXIX. Diesem Aufsatze sind die beiden obigen Sätze entnommen, in denen Kortholt die Hauptangriffe auf Leibniz zusammenfasst, um sie sodann zurückzuweisen). Canz aber schrieb ein Buch über die Verwendung der Leibniz'schen (und Wolff'schen) Philosophie in der Theologie (1732).

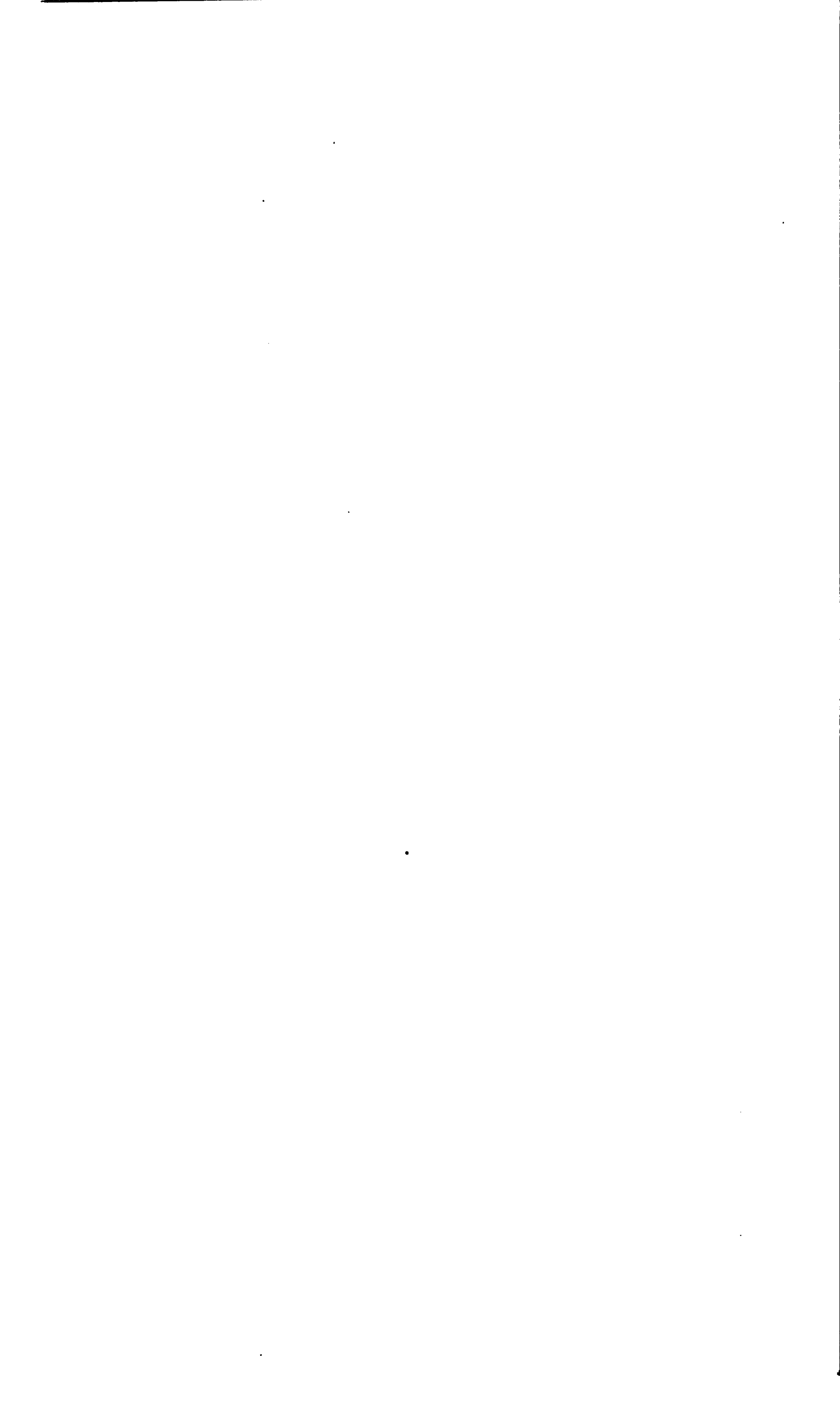
Andere indes zogen, bestärkt durch Einflüsse des späteren radikaleren englischen Deismus, die nach dieser Seite hin liegenden Konsequenzen der Religionsphilosophie Leibnizens. Es bedurfte nur der unerbittlichen und konsequenten Anwendung des Leibniz'schen Prinzips der Rationalität, dann fielen Offenbarung und Wunder ganz dahin,

und es entstand aus der Auffassung Leibnizens die des Reimarus, wie aus der Lockes die ungleich radikaleren Tolands und Tindals. Aus der notgedrungenen Auslegung des Positiven im Sinne der natürlichen Religion erwächst dann die bewusste spekulative Umdeutung desselben bei Lessing und Kant. Wolff steht zwischen dem rationalen Supranaturalismus und dem reinen Deismus noch mitten inne.

Es kann kein Zweifel sein, dass die lebenskräftigen Elemente der Leibniz'schen Religionsanschauung auf der Seite dessen lagen, was er natürliche Theologie nannte. Sein Gottes-, Unsterblichkeits- und Vorsehungsglaube, sein religiös begründeter Optimismus, seine Forderung, dass die Religionswahrheiten vernunftgemäss sein müssten, und seine feste Ueberzeugung davon, dass sie es wären, sein Dringen auf Vereinfachung und Praxis, seine Verbindung von Kulturfreudigkeit und religiöser Stimmung, von Naturwissenschaft und Religion, alles das hat in der deutschen Frömmigkeit des 18. Jahrhunderts fortgelebt.

Leibniz bleibt wie sonst, so auch auf religiösem Gebiete für das Deutschland jener Zeit der leitende Geist. Freilich vergröberte man in der populären Aufklärung seine Fehler und Schwächen noch um ein Beträchtliches. Kant erst erwies nicht nur die Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Theodicee, sondern zertrümmerte durch seine Kritik das ganze Trugbild einer philosophischen oder natürlichen Religion und machte dadurch die Religion aus einer Sache des Wissens wieder zu einer solchen des Glaubens. Schleiermacher entdeckte im Gefühl eine Provinz für die Religion und wirkte so mit Kant zusammen zur Ueberwindung des Intellektualismus auf religiösem Gebiete. Ausserdem aber erweckte er neu das Verständnis für genuine christliche Gedanken, die in der Leibniz'schen Auffassung gänzlich bei Seite gedrängt waren, vor allem für den Erlösungsgedanken und für das Historische am Christentum. Darüber darf aber nicht vergessen werden — es wird oft vergessen —

dass ein nicht geringer Teil des von Leibniz und der Aufklärung auf religiösem und religionswissenschaftlichem Gebiete Erarbeiteten für Kant und Schleiermacher eine selbstverständliche Voraussetzung bildet und überhaupt als dauernd wertvolle Leistung zu betrachten ist.



Benutzte Literatur.

C. G. LUDOVICI, Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Leibnitzischen Philosophie. 2 Bde. Leipzig 1737.

G. E. GUHRAUER, G. W. Freiherr von Leibnitz. 2 Bde. Breslau 1846.

KUNO FISCHER, Geschichte der neuern Philosophie. Bd. III. 4. Aufl. Heidelberg 1902.

E. PFLEIDERER, G. W. Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger. Leipzig 1870.

A. HARNACK, Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Bd. 1. Berlin 1900.

E. CASSIRER, Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg 1902.

D. SELVER, Der Entwicklungsgang der Leibniz'schen Monadenlehre bis 1695. Diss. Leipzig 1885.

W. WERCKMEISTER, Der Leibniz'sche Substanzbegriff. Halle 1899.

E. TROELTSCH, Artikel „Aufklärung", „Deismus", und „Deutscher Idealismus" der Real-Encyklopädie für Theologie und Kirche. 3. Auflage.

R. EUCKEN, Artikel „Leibnitz" ebenda.

E. TROELTSCH, Leibniz und die Anfänge des Pietismus. Aus: Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts. Berlin 1902.

A. PICHLER, Die Theologie des Leibnitz. 2 Bde. München 1869 u. 70.

C. A. THILO, Ueber Leibniz's Religionsphilosophie. Zeitschrift für exakte Philosophie. Bd. V. 1865.

G. GLÖCKNER, Der Gottesbegriff bei Leibniz. Diss. Leipzig 1888.

M. HEINZE, Leibniz in seinem Verhältnis zu Spinoza. Aus: Im Neuen Reich. V 2. 1875.

L. STEIN, Leibniz und Spinoza. Berlin 1890.

H. BRÖMSE, Das metaphysische Kausalproblem bei Leibniz. Diss. Rostock 1897.

A. SPANNENKREBS, Die metaphysischen Prinzipien des Grundes und des Zweckes nach Leibniz. Diss. Bromberg.

F. TOENNIES, Leibnitz und Hobbes. Philosophische Monatshefte XXIII (1887) S. 557—573.

A. W. DIECKHOFF, Leibnitz' Stellung zur Offenbarung. Rektoratsrede. Rostock 1889.

A. BOEKH, Leibniz in seinem Verhältnis zur positiven Theologie. Aus: Kleine Schriften, hg. von Acherson. Bd. 2. Leipzig 1859.

C. LÜLMANN, Das Bild des Christentums bei den grossen deutschen Idealisten. Berlin 1901. 1. Abschnitt: Gottfr. Wilhelm Leibniz.



J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) IN TÜBINGEN UND LEIPZIG.

Die Grenzen
der
naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.

Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften.

Von

Dr. Heinrich Rickert,
Professor der Philosophie an der Universität Freiburg i. B.

8. M. 15.—. Gebunden M. 17.50.

Fichtes Idealismus und die Geschichte.

Von

Dr. Emil Lask.

8. M. 6.—,

Johann Heinrich Lamberts Philosophie
und
seine Stellung zu Kant.

Von

Dr. O. Baensch.

8. M. 2.—.

LOGIK.

Von

Dr. Chr. Sigwart,
Professor an der Universität Tübingen.

In zwei Bänden.

Dritte Auflage unter der Presse.

8. ca. M. 26.—. Gebunden ca. M. 31.—.

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen und Leipzig.

Geschichte der Philosophie.

Von

Dr. W. Windelband,

jetzt Professor an der Universität Heidelberg.

Zweite durchgesehene und erweiterte Auflage.

Lex. 8. M. 12.80. Gebunden M. 15.—.

Präludien.

Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie.

Von

Dr. W. Windelband,

jetzt Professor an der Universität Heidelberg.

Zweite, vermehrte Auflage.

8. 1903. M. 6.60. Gebunden M. 7.60.

Die Religionsphilosophie Kant's

von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.

Von

Dr. A. Schweitzer.

Gross 8. M. 7—.

Grundriss der Philosophie

nach **Friedrich Harms**

bearbeitet von

D. Dr. Friedrich Zimmer,

Professor der Theologie a. D., Direktor des ev. Diakonie-Vereins.

Klein 8. M. 2.—. Cartonirt M. 2.40.

Nietzsches

Welt- und Lebensanschauung

in ihrer Entstehung und Entwickelung

dargestellt und beurteilt von

D. Otto Ritschl,

Professor an der Universität Bonn.

Zweite verbesserte und vermehrte Auflage.

Kl. 8. M. 1.20.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

